MONOGRAFII
HUMANITAS

Alexandre Koyré

FILOZOFIA LUI JAKOB BÖHME

ALEXANDRE KOYRÉ (Taganrog / Caucaz, 1892 – Paris, 1964) a studiat matematica și filozofia la Göttingen cu Hilbert și Husserl, iar apoi la Paris cu Bergson, Picavet și Brunschvicg. După război se dedică exegezei filozofice, publicînd studii despre Zenon, Platon, Anselm, Böhme, Descartes. Volumele consacrate filozofiei și istoriei științei i-au adus o recunoaștere internațională. A fost profesor la École Pratique des Hautes Études din Paris și membru al Institute for Advanced Studies din Princeton. Dintre lucrările publicate, citățm: *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes* (1922), *Études sur l'histoire des idées philosophiques en Russie* (1950), *From the Closed World to the Infinite Universe* (1957; *De la lumea închisă la universul infinit*, Humanitas, 1997), *La révolution astronomique* (1961), *Études d'histoire de la pensée scientifique* (1966).

DONAȚIE
GABRIELA ȘI VIOREL
COLȚESCU

Alexandre Koyré

FILOZOFIA LUI JAKOB BÖHME

Traducere din franceză de
ROXANA BĂIAȘU și SORIN BĂIAȘU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
KOYRÉ, ALEXANDRE
Filozofia lui Jakob Böhme/ Alexandre Koyré;
trad.: Roxana Băiașu și Sorin Băiașu. – București, Humanitas, 2000.
552 p.; 22,5 cm. – (Monografiile Humanitas).
Tit. orig. (fr.): La Philosophie de Jacob Boehme.
Bibliogr.
ISBN 973–28–0275–8

I. Băiașu, Roxana (trad.)
II. Băiașu, Sorin (trad.)

I. Böhme, Jakob

14(430) Böhme, J.
929 Böhme, J.

ALEXANDRE KOYRÉ
LA PHILOSOPHIE DE JACOB BOEHME
Troisième Édition, 1979
© Librairie Philosophique J. Vrin, 1979

© HUMANITAS, 2000, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0275-8

Domnului LÉON BRUNSCHVICG
Domnului ÉTIENNE GILSON

INTRODUCERE*

Doctrina celebrului cizmar-teozof a intrat de mult în istoria filozofiei. De la Hegel, care i-a consacrat un capitol elogios în *Istoria filozofiei*[1], pînă la istoricii zilelor noastre[2], oricine — cu numai cîteva excepții[3] — vede în opera obscură, inegală și confuză a filozofului teuton amprenta unuia dintre cele mai influente genii metafizice ale omenirii.[4]

Cu toate acestea, dacă în ce privește importanța operei lui Böhme acest record se stabilește destul de ușor, dacă influența extrem de semnificativă pe care a exercitat-o asupra gîndirii filozofice germane este din ce în ce mai recunoscută[5] (iar studiul nostru, sperăm cel puțin, va permite o estimare la justa ei valoare, văzînd în gîndirea lui Böhme unul dintre elementele constitutive ale marii mișcări filozofice postkantiene și recunoscînd influența lui nu numai asupra lui Schelling și a romanticilor, dar și asupra lui Hegel și Fichte[6]), puține sînt filozofiile pe care istoricii le „judecă" într-un mai mare dezacord.

Desigur, nici unul dintre marii filozofi nu a dobîndit o interpretare definitivă. Comentatorii lui Kant, ai lui Descartes sau ai Sf. Toma nu au reușit să cadă de acord asupra sensului exact al sistemelor pe care le expun, și nu ne revine nouă rolul de a reproșa istoricilor lui Böhme divergențele existente în interpretarea filozofului teuton. Credem că astfel de divergențe sînt inevitabile și că „sistemul unui mare filozof este inepuizabil, la fel cu realitatea a cărei expresie este, la fel cu intuiția călăuzitoare care îl inspiră".

Aceste divergențe nu se referă numai la elementele secundare ale sistemului lui Jakob Böhme, este pusă în discuție întreaga orientare a gîndirii lui. Considerat un panteist idealist inconștient de Hegel[7], el este pentru F. von Baader[8], care îl elogiază tocmai pentru realism, cel mai

* Vezi nn. 1–49 în pp. 12–16 (*n.ed.*).

pur reprezentant al filozofiei creștine; panteist materialist pentru A. von Harless[9], e tratat drept teist ortodox de Hoffmann[10] și Hamberger[11]; gnostic și dualist potrivit lui Chr.F. Baur[12] și A. Stöckl[13], care îi reproșează că ar fi resuscitat maniheismul, el este, pentru Martensen[14], profund creștin prin intenție și, prin inadvertență, versat în panteism, în timp ce, potrivit lui Lasson[15] și Deussen[16], concepția lui cu privire la Dumnezeu nu are nimic creștin; Wynecken[17] afirmă că nimeni nu a înțeles mai bine ca Böhme sensul concepției creștine despre Dumnezeu.[18] Cît despre elementele secundare, divergențele nu sînt mai puțin profunde. În timp ce W. Elert[19] vede în misticismul lui un voluntarism exagerat, doctrina lui Böhme este, potrivit lui Carrière[20], un tip de intelectualism mistic în care primează cunoașterea.

Este firesc ca aprecierile să difere și mai mult. Feuerbach consideră că doctrina răului și dialectica acelor *Grund* și *Ungrund* reprezintă adevăratele titluri de glorie ale teozofului.[21] Hegel îl adoptă pentru doctrina răului[22], în timp ce, după Peip[23], aceasta ar fi partea cea mai slabă a operei. Martensen[24] și Dorner[25] remarcă elementele cu valoare eternă, în timp ce E. von Hartmann[26] nu e departe de a vedea în ele doar un conglomerat de confuzii.

Aceste divergențe par întru cîtva surprinzătoare; totuși, poate vom ajunge să ni le explicăm dacă ținem seama de două realități care, fiind de natură și valoare diferite, contribuie laolaltă la împiedicarea înțelegerii sensului doctrinei teozofului teuton.

În primul rînd — și acesta este un punct asupra căruia toată lumea este de acord —, nu există nimic mai difuz, mai confuz, mai diform și mai inform decît lucrările lui Jakob Böhme.[27] Nimeni, cu excepția lui Paracelsus, nu a scris vreodată cu mai puțină grijă pentru transparență, nimeni nu a acordat vreodată mai puțină atenție terminologiei, nimeni nu s-a străduit mai puțin să dea un sens clar, distinct și precis propriilor afirmații și propriilor definiții. Pe scurt, nimeni nu a fost mai puțin capabil să argumenteze și nu a fost mai lipsit de ideea de plan, de dispunere, de ordine logică. Böhme vorbește despre orice în legătură cu orice. Fiecare lucrare este o expunere completă a întregului sistem[28], iar repetările inutile sînt la fel de frecvente precum contradicțiile[29] ori schimbările de sens; nu este vorba numai despre termeni — *toți* avînd mai multe sensuri —, ci chiar de imagini care, cu numai cîteva excepții, servesc fără deosebire pentru a exprima și simboliza lucrurile cele mai diverse. Nimeni — poate doar Paracelsus — nu a vorbit o limbă atît de barbară, atît de stîngace, atît de încărcată de neologisme, de termeni

absconși, de formule alchimice prost interpretate și de cuvinte „latinești" greșit înțelese.[30]

Iată de ce ni se pare că cei mai mulți istorici ai filozofiei, plini de încredere în vechiul adagiu — „cine a citit o carte de Böhme, le-a citit pe toate" —, s-au limitat prea des la a nu citi decît cîteva, cărți a căror alegere nici măcar nu a fost foarte fericită.

Astfel, pentru a nu cita decît unele exemple deosebit de surprinzătoare, Hegel consideră că Böhme a făcut cea mai coerentă expunere a sistemului său teozofic în *Aurora*[31]; or, nu numai că s-a recunoscut — și a fost apoi aproape unanim acceptat — faptul că *Aurora*, prima lucrare a teozofului, rămasă de altfel neterminată, nu conține, în pofida prospețimii și entuziasmului ce o caracterizează, decît o primă schiță cu totul incompletă și imperfectă a doctrinei, dar și mai important este faptul că însuși Böhme declară că această lucrare a fost scrisă într-o epocă în care gîndirea lui nu ajunsese la maturitate, că a fost concepută ca într-o *magia* și că celelalte îi sînt mult superioare.[32] Astfel, potrivit lui Chr.F. Baur[33], numai *Aurora* și *Despre cele trei principii* sînt lucrările care stau la baza gîndirii lui Böhme, fiind cele mai desăvîrșite; or, aici lipsește deocamdată întreaga dialectică referitoare la *Grund* și *Ungrund*, iar Böhme repetă răspicat că, deși este mai profundă decît *Aurora*, lucrarea *Despre cele trei principii* nu îi prezintă doctrina în forma finală.[34]

Și totuși, cu toate că într-un sens ar fi corect să spunem că „cine a citit o carte de Böhme le-a citit pe toate", ceea ce înseamnă că în fiecare dintre ele Böhme se simte obligat să reia expunerea completă a propriei metafizici, însuși faptul că se simte incapabil — cu numai cîteva excepții — să separe o problemă precisă de o întreagă *Weltanschauung*, faptul că se simte de fiecare dată silit să-și reia expunerea și să repete fără încetare aceleași lucruri — oare toate aceste expuneri succesive nu erau la Böhme tot atîtea tentative, încercări mereu înnoite, pentru că nici una nu îl satisfăcea pe deplin cînd exprima ceea ce el considera a fi punctul central al operei sale? Tentative și încercări care se succedă de la nereușita aproape totală a *Aurorei* pînă la reușita relativă din *Probleme teozofice*. Nu este foarte corect să spunem că Böhme repetă mereu același lucru[35]; ar fi corect dacă prin aceasta s-ar înțelege faptul că toate lucrările lui nu caută decît să exprime o unică și mereu aceeași „intuiție" fundamentală; dar nu este așa; se uită faptul că el nu analizează în același mod, că gîndirea lui evoluează[36], devine mai conștientă de sine, mai exactă, mai clară, mai puternică și suferă multiple influențe[37]. După părerea noastră, numai

urmărind-o în evoluția ei vie, în desfășurare, îi putem surprinde elementele cu adevărat centrale, căci, s-o spunem de la bun început, Böhme a murit prea devreme[38], fără să fi soluționat contradicțiile care îi minau și în însuflețeau doctrina, fără să fi urmat pînă la capăt drumul ce se deschidea în fața lui.

După părerea noastră, se impune o a doua observație: în fond, divergențele pe care le-am semnalat nu sînt decît reluări ale luptelor și polemicilor care au urmat apariției operei lui Jakob Böhme, lupte și polemici asupra cărora lucrările clasice ale lui Walch[39] și Arnold[40] oferă informații din plin. Desigur, în secolul al XIX-lea nu se mai pune problema de a ști — precum în secolul al XVII-lea — dacă, una din două, Böhme este eretic sau, dimpotrivă, este un bun creștin; dacă doctrina lui este periculoasă sau providențială, dacă el este un *Schwärmer* (entuziast) sau un *Rechtgläubiger* (drept-credincios)[41]; dar de fapt aproape toate lucrările pe care le-am citit, scrise în majoritate de teologi profesioniști, „există" pentru a răspunde la întrebarea: oare Böhme este panteist sau teist? Și, pentru a fi mai exacți, ele sînt scrise mai degrabă pentru a *demonstra* una sau alta dintre teze, decît pentru a răspunde la o întrebare mai simplă: oare ce voia Böhme și, de fapt, ce a spus?

Preocupările apologetice[42], pe de o parte, și, pe de altă parte, dorința de a vedea în Böhme un „precursor" al filozofiei moderne, al propriei filozofii a istoricului — iată ce a falsificat, după părerea noastră, cea mai mare parte a acestor lucrări! Desigur, Böhme a fost un precursor al filozofiei germane și a exercitat asupra ei o influență enormă, mult mai importantă decît se crede în mod obișnuit; dar nimic nu este mai greșit decît a-l studia ca precursor, de a-l vedea prin prisma unor Fichte, Schelling sau Hegel. Böhme este unic. Trebuie să-l studiem așa cum a fost, cum a trăit și cum a gîndit, ca om al secolului al XVII-lea, și nu al secolului al XIX-lea (sau al secolului nostru)[43], cu preocupările lui religioase, cu problemele puse de epoca lui, de timpul și de anturajul lui. Numai astfel putem spera să-l înțelegem și să dăm seamă de doctrina sa; de asemenea, poate că vom constata că dilemele pe care ne-am obișnuit să le formulăm — este panteist sau teist?[44]; este metafizician sau *homo religiosus*? — sînt false și inaplicabile lui. El nu este nici unul, nici celălalt, pentru că este atît unul, cît și celălalt.[45]

Spuneam că Böhme este unul dintre cei mai enigmatici gînditori din univers, iar cărțile lui sînt, poate, cel mai prost scrise din cîte există. Dar să nu uităm că Schlegel, Lichtenberg și Tieck l-au proclamat unul dintre cei mai mari scriitori germani; este suficient să deschizi oricare dintre micile tratate care formează *Calea spre Cristos*[46] pentru

a fi frapat de frumusețea, de puterea și de măreția limbii sale, pentru a fi mișcat de inimitabila notă de sinceritate și adevăr. Această limbă este demnă de un Luther sau de un Meister Eckhart, și nu poți să nu te întrebi de ce același om care știe să găsească expresii atît de surprinzătoare și atît de frumoase folosește în același timp o limbă sucită și ezitantă.

Böhme scrie precum vorbește și nu vorbește decît precum gîndește pentru a se exprima pe sine. Pentru el, cuvîntul, vorbirea nu reprezintă un mijloc de notație conceptuală, ci expresia vie a unei realități vii care se formează și se determină pe sine în cadrul procesului exprimării; de aceea, toate elementele discursului (ale discursului rostit) participă și trebuie să participe la această exprimare: sunetul, cadența frazei, însăși repetiția, ritmul care modifică imaginile schimbătoare, incoerente la prima vedere. Limba lui Böhme este o limbă poetică[47] și trebuie judecată ca atare. Nu trebuie să-i aplicăm regulile stricte ale unei expuneri scolastice; nu vrea să ofere cititorului-ascultător idei gata făcute; limba repetă neobosit faptul că numai în tine însuți poți găsi elementele cunoașterii; că nu vrea să „învețe pe cineva", ci numai să provoace și să sugereze acte și atitudini mentale necesare nașterii luminii adevărului în suflet. Limba se folosește — și uneori credem că o face deliberat — de magia cuvintelor.[48]

Dar dacă este așa, pare imposibil să redai într-un limbaj conceptual o viziune inexprimabilă prin acest mijloc[49] — și Böhme ne previne în acest sens —, iar tot ce putem face este să încercăm traducerea, transpunerea în concepte sau pur și simplu descrierea intuiției teozofului, fără să uităm că nu este vorba decît despre o transpunere și despre o traducere, fără să încercăm să dăm operei și gîndirii lui o precizie conceptuală prea strictă și o prea mare transparență rațională. Penumbrele în care este cufundată îi sînt esențiale. A le suprima ar însemna să o deformezi, după cum tot la deformare ar duce și dorința de a înlocui într-un tablou de Rembrandt contururi clare și precise cu jocuri de lumină.

Această caracteristică a operei lui Böhme face deosebit de dificilă sarcina de a o studia și de a o expune într-o limbă care nu este „a ei"; este aproape imposibil să traduci în altă limbă — fără a deforma ideea — toate aceste propoziții interminabile, pline pînă la refuz de incidente care se succedă, se suprapun, se întretaie, acest conglomerat de imagini discordante, de termeni ciudați care acționează asupra spiritului cititorului atît prin rezonanța cuvintelor, cît și prin sens, prin valoarea afectivă, prin haloul emoțional care îl conțin. De exemplu, termeni

precum *Grimm* și *Zorn*, *Angst* și *Scienz*, *Grund* și *Ungrund*, *Gemüth* și *Quall*, traduși literal, își pierd complet valoarea afectivă și nu mai pot servi drept elemente de exprimare. Din acest motiv, ar trebui să citățm pe cît posibil textul original al lui Böhme, renunțînd la versiunea lui Saint-Martin, care, din respect pentru rigoare și acuratețe literală, a devenit total neinteligibilă. Cît despre ideea de a-l traduce cu puterile noastre, fie-ne iertat, dar nu am îndrăznit...

În mod deliberat, ne-am limitat la studiul gîndirii lui Jakob Böhme; n-am făcut aluzie la influențele suferite și exercitate de el decît în măsura în care acest lucru ni s-a părut strict necesar pentru a-l putea situa pe Böhme în raport cu problemele și cu mișcările de idei care îl înconjurau, în măsura în care o comparație cu unul dintre predecesorii sau urmașii gîndirii lui putea să îi clarifice și să îi precizeze poziția. Nu am dat întreaga amploare problemei surselor doctrinei și nici nu am încercat să descriem istoria curentului de gîndire căruia îi aparține teozoful. Nu am voit să ne expunem riscului de a explica *ignotum per ignotius* (un lucru necunoscut printr-un lucru și mai puțin cunoscut).

NOTE

1. Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke, XV, Berlin, 1836, p. 297: „... wir brauchen uns seiner [Böhme's] nicht zu schämen."

2. Cf. J. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, ed. I, Berlin, 1868; ed. a IV-a, I, Berlin, 1896, pp. 532 și urm.; W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*[5], I, Leipzig, 1904, p. 117; H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, I, Paris, 1906, pp. 74 și urm.; H. Schwarz, *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*, Heidelberg, 1913, pp. 555 și urm.

3. Cf. E. von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, I, Leipzig, 1921, p. 50.

4. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Werke, III, II, Stuttgart & Augsburg, 1858, p. 123: „Man kann nicht umhin von J.B. zu sagen, er sey eine Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit und besonders in der Geschichte des deutschen Geistes. [...] Wie die Mythologien und Theogonien der Völker der Wissenschaft vorausgingen, so ist J.B. mit der Geburt Gottes, wie er sie uns beschreibt, allen wissenschaftlichen Systemen der neueren Philosophie vorausgegangen."

5. Cf. E. Ederheimer, *J. Böhme und die Romantiker*, Heidelberg, 1914; F. Feilchenfeld, *Der Einfluss Böhmes auf Novalis*, Berlin, 1922. Este cunoscută oda închinată de Novalis teozofului. Iată ce spune Tieck despre ea: „Von meinem Wunderlande las ich Fichte und Schelling und fand sie leicht, nicht

tief genug und gleichsam nur als Silhouetten oder Scheiben aus jener unendlichen Kugel voll Wunder" („Tieck an Solger", citat de R. Köpke în *Ludwig Tieck*, Leipzig, 1855, p. 253). Cf. și Xavier Léon, *Fichte et son temps*, II, 1, Paris, 1924, pp. 224 și urm.

6. Este ciudat să citești în Dilthey această caracteristică a gîndirii filozofice germane de la începutul secolului al XIX-lea și a problemelor care îi frămîntau pe Fichte, Schelling și Hegel. Astfel, *Die deutsche Philosophie in der Epoche Hegels*, Werke, IV, Leipzig, 1921, pp. 268 și urm.: „Die Grenze Spinoza's war: er fasste Gott nur als totes, starres Sein, nicht als Leben. [...] Das leben ist tiefer als der Zusammenhang der unendlichen Begriffe. [...] Nun wird alles Leben als die notwendige Entwicklung des einen ursprünglichen, unveränderlichen Göttlichen Lebens anerkannt. Dieses stellt sich als unendliche Freiheit selber dar, um sich sichtbar zu werden. [...] Das letzte und tiefste Moment ist [...] die Selbstmacht der Person, dasjenige wozu sie im göttlichen Leben angelegt ist, zu realisieren." — 272: „Das Böse kann nicht aus Gott stammen, sondern muss in der Freiheit als dem Vermögen des Guten und Bösen gegründet sein. Und wenn dies Vermögen doch nicht dualistisch aus einem von Gott unabhängigen Princip abgeleitet werden kann, so ist es zurückzuführen auf die Natur in Gott, welche dessen Urgrund oder Ungrund ist und als solcher unzertrennlich von ihm, und doch von ihm unterschieden." Dacă nu am știi că este vorba despre Fichte și Schelling, am putea crede că Dilthey expune doctrina lui Jakob Böhme.

7. Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke, XV, Berlin, 1836, pp. 301 și urm.

8. Cf. F. von Baader, *Vorlesungen über Jakob Böhmes Theologumena und Philosopheme*, Werke, III, Leipzig, 1852, pp. 357 și urm., și *Vorlesungen und Erläuterungen über J. Böhmes Lehre*, Werke, XIII, Leipzig, 1855.

9. Cf. A. von Harless, *Böhme und die Alchimisten*, ed. a II-a, Leipzig, 1882, pp. 66 și 67.

10. Cf. F. Hoffmann, *Franz von Baader in seinem Verhältniss zu Hegel und Schelling*, Philosophische Schriften, I, Erlangen, 1868, p. 132.

11. Cf. J. Hamberger, *Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme*, München, 1844, p. XXXVII.

12. Cf. Chr. F. Baur, *Die christlische Gnosis*, Tübingen, 1835, pp. 586 și 591.

13. Cf. A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, III, Mainz, 1866, pp. 583 și urm.

14. Cf. H. Martensen, *Jakob Böhme: Theosophische Studien*, Leipzig, 1882, p. 81. Adăugăm că, potrivit lui Martensen, Böhme nu este mistic, ci, cf. *ibid.*, p. 29, mai degrabă antimistic. E adevărat, pentru A. Peip, *Jakob Böhme, der deutsche Philosoph*, Leipzig, 1860, p. 22, Böhme se îndepărtează de creștinism tocmai pentru că este mistic. Este o opinie împărtășită de L. Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie*, Werke, ed. a II-a, III, Stuttgart, 1906,

p. 129, care vede în Böhme reprezentantul misticismului speculativ prin excelență.

15. Cf. G. Lasson, „Jakob Böhme: Rede", *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft*, 1899.

16. Cf. P. Deussen, *Jakob Böhme*, ed. a III-a, Leipzig, 1922.

17. Cf. G. Wynecken, „Von Paracelsus zu Böhme", *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft*, 1900, p. 92.

18. Dimpotrivă, A. Peip, *op. cit.*, p. 38, protestează împotriva oricărei identificări a Dumnezeului lui Böhme cu Dumnezeul creștin.

19. Cf. W. Elert, *Die voluntarische Mystik Jakob Böhmes*, Berlin, 1913, p. 32.

20. Cf. M. Carrrière, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart*, Stuttgart & Tübingen, 1847, p. 261.

21. Cf. L. Feuerbach, *op. cit.*, pp. 130 și urm.

22. Cf. G.F.W. Hegel, *op. cit.*, pp. 302 și 303.

23. Cf. A. Peip, *op. cit.*, p. 17, n. 2

24. Cf. H. Martensen, *op. cit.*, p. 284.

25. Cf. J.A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, ed. a II-a, II, Stuttgart & Berlin, 1853, pp. 885 și urm.

26. Cf. E. von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, Ausgewählte Werke, XI, Leipzig, 1899, pp. 322 și urm.

27. Cf. G.F.W. Hegel, *op. cit.*, p. 303; J. Hamberger, *op. cit.*, pp. III și XXXI; L. Feuerbach, *op. cit.*, p. 133. É. Boutroux, *Le philosophe allemand Jacob Boehme*, Paris, 1888, p. 5: „Un amestec confuz de teologie abstractă, de alchimie, de speculații asupra insesizabilului și incomprehensibilului, de poezie fantastică și de efuziuni mistice: este un haos scînteietor."

28. É. Bréhier susținea că Plotin încerca să reia întregul sistem în fiecare frază a scrierilor sale. Cf. Plotin, *Ennéades*, ed. É. Bréhier, I, Paris, 1924, introducere, p. XXXVIII. *Mutatis mutandis*, acest lucru i se aplică și lui Jakob Böhme.

29. A. Whyte, *Jacob Behmen*, London, 1894, p. 15: „Jakob Behmen's first book, his *Aurora*, was not a book at all, but a bundle of loose leaves." Cf. Ruphus Jones, *Spiritual Reformers in the XVIth and the XVIIth centuries*, London, 1914, pp. 147 și urm.

30. A. Whyte, *op. cit.*, p. 26: „... for Behmen's books are written neither in German nor in English of any age or idiom, but in the most original and uncouth Behmenese." Dar unele cărți sînt scrise într-o limbă demnă de un Luther.

31. *Aurora, oder Die Morgenröthe im Aufgang* este prima carte a lui Jakob Böhme, scrisă în anii 1611–1612.

32. Se știe că Böhme a pretins întotdeauna că *Aurora* nu fusese destinată publicului, că nu era decît un *Memorial* pentru folos propriu, că volumul a rămas neterminat etc. Mai tîrziu a încercat să introducă note explicative, care urmau să pună în acord doctrina din *Aurora* cu noile concepții; cf. scrisoarea către Abraham von Sommerfeld, *Theosophische Sendbriefe*, X. Vom reveni

asupra acestor chestiuni; pentru moment, reținem doar faptul că, ulterior, Böhme a văzut în prima lucrare doar o schiță imperfectă.

33. Chr.F. Baur, *Die christliche Gnosis*, Tübingen, 1835, p. 557, n. 6: „Am reisten enthalten unstreitig die Ideen Böhmes die beiden Hauptschriften: *Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang* (die Morgenröthe, die der Zeit des Wiederbringung, da die Menschen wallen in der reinen, tiefen und lichten Erkenntniss Gottes, vorangeht) und *De tribus principiis, oder Beschreibung der drei Principien Göttlichen Wesens*."

34. Cf. scrisoarea către Abraham von Sommerfeld, citată *supra*, n. 32, precum și cea către Caspar Lindner, *Theosophische Sendbriefe*, XII. De fapt, *De tribus principiis* este cea mai confuză dintre lucrările lui Böhme.

35. Chr. F. Baur, „Zur Geschichte der protestantischen Mystik", în *Theologische Jahrbücher*, VIII, Tübingen, 1849, p. 87: „Es gibt kaum einen anderen Schriftsteller der seine Ideen auf so vielfache Weise wiederholt."

36. A. Peip, *Jakob Böhme, der deutsche Philosoph*, Leipzig, 1860, p. 10: „Vergleichen wir nämlich die Grundanschauung der Böhme'schen *Aurora* mit der in den *Drei Principien* herrschenden und beide wieder mit dem, was die Schrift *Von der Gnadenwahl* bietet: so tun sich uns ein Labyrint von Differenzen auf, innerhalb dessen eine einheitliche Darstellung des Lehre Böhme's kaum dürfte versucht werden." După părerea noastră, Peip exagerează importanța acestei evoluții.

37. Cf. H.A. Fechner, „Jakob Böhme", *Neues Lausitzsches Magazin*, 1855–1856, și, în volum, Leipzig, 1856, p. 55.

38. H.A. Fechener consideră că, în ultimele lucrări, Böhme „depășise" perioada cea mai fecundă, că spiritul lui obosise: „zeigen ein Erlahmen der geistigen Krafft".

39. Cf. J.G. Walch, *Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche*, 5 vol., Jena, 1730–1739, și *Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten ausserhalb der evangelisch-luterischen Kirche*, 5 vol., Jena, 1720–1736. Nu există o lectură mai instructivă și mai deprimantă.

40. Cf. G. Arnold, *Unpartheiische Kirchen- und Ketzer-Historien*, ed. a II-a, Schafhausen, 1740–1742.

41. Este subiectul multor lucrări. Vezi *infra*, „Bibliografie".

42. Poate că singurul care a rămas dincolo de orice preocupare apologetică a fost É. Boutroux; într-o carte de o limpezime și o profunzime admirabile (citată *supra*, n. 27), cu siguranță, cea mai bună dintre toate lucrările scrise vreodată despre Böhme, Boutroux a știut să desprindă și să facă accesibile marile teme ale gîndirii filozofului teuton. Boutroux a știut să deslușească sistemul care îi era implicit conținut și a evidențiat în Böhme un metafizician pe măsura unor filozofi precum Fichte, Schelling sau Hegel. Singurul reproș care s-ar putea aduce magistralei lucrări a lui Boutroux ar fi poate în prea marea ei perfecțiune. Boutroux i-a atribuit lui Böhme toate resursele propriului talent: a scris așa cum ar fi scris Böhme... dacă ar fi fost Boutroux.

43. P. Hankammer, în *Jakob Böhme, Gestalt und Gestaltung*, Bonn, 1924, a încercat să prezinte imaginea lui Böhme „în spiritul epocii noastre". Cf. articolul nostru din *Revue de l'histoire des religions*, 1926.

44. Chr.F. Baur, „Zur Geschichte der protestantischen Mystik", în *Theologische Jahrbücher*, VIII, Tübingen, 1849, p. 105: „Die Lehre Böhmes [ist] so gut pantheistisch ales irgend eine die mit diesen Namen bezeichnet wird."

45. Dimpotrivă, H. Schwarz, *op. cit.*, p. 589: „Jakob Böhme ist kein Pantheist auch kein Panentheist." Am afirmat că, pentru întreaga școală a lui F. von Baader, Böhme este un creștin perfect, *un autentic* filozof creștin.

46. *Der Weg zu Christo*, titlu comun dat celor trei mici tratate mistice — singura lucrare apărută în timpul vieții.

47. L. Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie*[2], Werke, III, p. 177: „Jakob Böhme est der tiefste unbewusste und ungebildete Psycholog. Was er nämlich über das Wesen der Begierde, über die Pein der Leidenschaft, über die Lust der Freiheit und Gemüthsidentität, den Affect der Affectlosigkeit sagt ist ebenso tief als wahr, ebenso poetisch als ergreifend; ergreifend weil er empfindet was er denkt und sagt. Seine Metaphysik ist nichts anderes als esoterishe Psychologie."

48. Cf. Arnold Ruge, *Aus Stillings Leben*, Ges. Schriften, I, citat de Feuerbach, *op. cit.*, p. 135: „Wenn sie das Wort *Rad der ewigen Essenzien* oder auch *schielender Blick* und andere mehr aussprachen, empfanden sie eine ganz besondere Erhebung des Gemüths. Ganze Stunden lang forschten sie in den magischen Figuren und meinten die vor ihnen liegenden Zauberbilder lebten und bewegten sich."

49. H. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, X, Hamburg, 1852, p. 129: „Nicht so leicht möchte es scheinen die verworrenen Räthsel dieses Systems der Natur zu lösen. Seine Einzeltheiten bilden ein Gedicht, welches lange sich fortgebildet hat in Schrift und Sage, bis es diese neueste Gestalt angenommen hat. Nur in seinen allgemeinsten Zügen schimmert der philosophische Gedanke durch."

OMUL ȘI MEDIUL*

„Jochen Böhme, cizmarul, entuziastul sau *fantastul* confuz la minte [...] a fost invitat să-și așeze cortul în altă parte." Iată ce se poate citi în *Memorialul* orașului Görlitz din 26 martie 1624. După două zile, Gregorius Richter, *Pastor Primarius* al orașului, a ținut o predică violentă împotriva lui, numindu-l derbedeu, ușuratic, bețiv, eretic, *turbulent* și *oponent* al serviciului divin și al Predicii.[1]

Nu era prima oară cînd autoritățile spirituale ale vremii se ocupau de acțiunile și de doctrina lui Jakob Böhme. Bartholomaeus Scultetus[2], primarul orașului Görlitz, consemnează în *Diarium*: „Anul 1613, iulie 26, vineri. Jakob Böhme, un cizmar [...], a fost chemat la primărie, iar cartea sa, manuscris *in-4°*, a fost adusă de îndată de Oswald (sergentul orașului), după care a fost eliberat din închisoare și sfătuit să se rețină de a mai face astfel de lucruri."[3]

Cartea în cauză era *Aurora sau răsăritul care se întrezărește*[4], iar „lucrurile" de la care Böhme trebuie „să se rețină" în viitor erau doctrinele lui mistice, atinse, după părerea lui Gregorius Richter, de tot felul de erezii. Acuzația era foarte gravă. O delăsare în materie de credință, o lipsă de ardoare în apărarea dogmei puteau cauza chiar magistraților neplăceri foarte serioase. Oamenii din Lusacia erau prea ignoranți în privința adevăratei credințe și prea înclinați să se depărteze de ea. Adepții lui Schwenkfeld erau numeroși printre nobili, criptocalvinismul invadase orașul, profeții mișunau prin sate. Richter nu greșea întru totul evocînd imaginea războaielor religioase: *Videatur historia annorum 1525 atque 1540* (vezi istoria anilor 1525–1540).[5]

În anul 1539, anabaptismul prinsese cheag în Lusacia. Un anume Johann Ender predica doctrina lui Thomas Münzer chiar la Görlitz și

* Vezi nn. 1–301 în pp. 58–90 (*n.ed.*).

în împrejurimi. A avut mult succes, mai ales printre oamenii simpli de la țară. În pofida numărului de adepți — sau poate chiar din cauza numărului lor prea mare —, Senatul a putut interveni abia în anul 1549. Mai mulți eretici au fost arși, alții au fost expulzați din țară.

Dar adepții lui Schwenkfeld erau mai numeroși și mai tenace. Încă din anul 1544, Sebastian Schütze, proprietar de pământ în Leopoldshain, om foarte învățat și profund religios, care l-a cunoscut personal pe Schwenkfeld, l-a adus pe domeniile sale pe cizmarul Franz Leidel cu scopul de a propovădui doctrina evanghelică. Cizmarul-predicator pare să fi avut de această dată mult succes în rîndul nobilimii de la țară.[6]

Au urmat conflicte din ce în ce mai numeroase.

Astfel, în anul 1560, predicatorii orașului Görlitz au refuzat să înmormînteze creștinește și să o conducă la cimitir pe fiica lui Sebastian Schütze, Ursula, soția lui Hans Hoffmann, nobil din Görlitz și proprietar de pământ în Hennersdorf; clopotarul catedralei a primit ordin de la *Pastor Primarius*, un anume dr. Wirthwein[7], să nu tragă clopotele. Municipalitatea a trebuit să intervină în această problemă. Senatul, luînd partea lui Hoffmann, i-a comunicat pastorului nemulțumirea: Wirthwein nu avea dreptul să refuze slujba și înmormîntarea, avînd în vedere că defuncta nu se făcuse vinovată de vreo erezie publică.[8] Predicatorii n-aveau decît să-și facă meseria, adică să-și țină predica. Wirthwein a fost nevoit să se supună. Dar a găsit o cale de răzbunare. În pofida interdicției exprese a Senatului „de atingere la persoană", pastorul și-a început predica declarînd că o face numai pentru că este constrîns și, în plus, că o face, nu pentru că este convins de dreapta credință a Ursulei Hoffmann, ci dimpotrivă, pentru a anunța și a declara public că de-acum înainte va refuza înmormîntarea creștinească oricărei persoane atinse de erezie, mai ales a celor care s-au făcut vinovați de nesocotirea sfintei taine a împărtășaniei[9], considerîndu-se diferiți de ceilalți creștini.

În cele din urmă, clerul luteran a reușit să asmută populația împotriva adepților lui Schwenkfeld. Senatul a reacționat amenințînd cu suspendarea din funcție a pastorului Misenius, care, la rîndu-i, refuzase să însoțească sicriul Ursulei Hoffmann la cimitir. Dar cînd ceilalți doi pastori ai orașului s-au alăturat lui Misenius și lui Wirthwein, Senatul a fost nevoit să cedeze. Misenius a fost menținut în funcție.

Tulburările au reînceput în anul 1567. Hans Hoffmann a devenit ținta urii predicatorilor. Wirthwein nu se mai afla acolo: în anul 1561 plecase din Görlitz la Frankfurt/Oder, dar i-a urmat un succesor pe

măsură în persoana lui Misenius. Lui Hans Hoffmann i s-a refuzat înmormîntarea creștinească, cum i se întîmplase și soției lui cu șapte ani în urmă; dintre toți pastorii orașului, numai Marschke, prieten personal cu defunctul, a consimțit să slujească. Doi pastori din Hennersdorf au însoțit cortegiul. Renunțînd la luptă, Senatul a făcut cunoscut familiilor schwenkfeldiene că în viitor trebuie să se conformeze uzanțelor consfințite. Chiar în același an (1567), predicatorii au fixat lista ereticilor, ordonîndu-le să se convertească imediat. În caz de refuz, erau amenințați cu exilul. Ordonanța a avut un efect considerabil. Convertirile au fost numeroase — însuși bătrînul Sebastian Schütze a fost absolvit de păcate și s-a împărtășit înainte de a muri (1569).

Dar cîțiva ani mai tîrziu, și anume în 1567, cînd lui Georg Hoffmann, fiul lui Hans și al Ursulei, i-a sunat ceasul, predicatorii au refuzat din nou să slujească și să însoțească cadavrul ereticului la cimitir. Ordinul consilierilor municipali nu a reușit să curme îndîrjirea pastorilor; aceștia au ținut piept amenințărilor și, în cele din urmă, Senatul s-a mulțumit să dea ordin să se tragă clopotele bisericii, spunînd: „Clopotele aparțin orașului, nu preoților."[10] Din aceeași cauză s-a dat ordin școlilor din oraș să însoțească în alai cadavrul lui Georg Hoffmann, iar pentru că nu s-a găsit nimeni care să țină predica tradițională, să se cînte imnuri religioase timp de o oră. Acestea s-au întîmplat în 15 noiembrie 1575. Cîteva zile mai tîrziu, Michael Ender de Sercha, cumnatul lui Georg Hoffmann, a depus o plîngere la împărat. Împăratul, fiind catolic, a luat partea ereticului împotriva pastorilor luterani și a ordonat Senatului din Görlitz să-și pună la punct predicatorii.

Acesta a fost ultimul episod al luptei deschise împotriva adepților lui Schwenkfeld. Din acel moment, analele tac în ce-i privește. Dar să nu conchidem că secta a dispărut. Dimpotrivă, era mai puternică decît oricînd. Doctrina reformatorului silezian era respectată cu sfințenie de nobilii de țară din Lusacia; din rîndul lor se vor recruta mai tîrziu primii adepți și primii partizani ai lui Jakob Böhme: Carl von Endern, proprietar de pămînt în Leopoldshain, Sercha și Hennersdorf; fratele lui, Michael, proprietar de pămînt la Fürstenau/Zodel; Hans von Salza, proprietar de pămînt la Zwicka și Lomnitz; David von Schweinitz și Johann von Schweinichen, ambii din Schweinhaus.[11] Adepții lui Schwenkfeld se retrăseseră, nimeni nu-și mai bătea capul cu ei; altă erezie, mult mai periculoasă, amenința spiritele. Criptocalviniștii au reușit să facă din Lusacia unul dintre principalele lor centre.

În anul 1563, un pastor din Görlitz, *Primarius* Hauch, a fost exilat pentru că, spre marea uimire și groază a asistenței, a ținut într-o zi o

predică pur calvinistă. În anul 1591, după moartea prințului elector Christian, filipiștii și criptocalviniștii au fost izgoniți din Saxonia. Universitatea din Wittenberg a fost „purificată". Vechii profesori au fost înlocuiți cu susținătorii adevăratei credințe, și anume cu Hunnius, Gessner și Luther.[12]

În același an au avut loc răzmeriță la Bautzen. Pastorul Wachshammer i-a atîțat pe credincioși împotriva criptocalviniștilor conduși de un anume Nestlein. Partizanii lui Nestlein și cei ai lui Wachshammer se insultau în biserică și se băteau pe străzi. Au apărut *pasquilli** (pe foi volante) și se puteau declanșa grave tulburări. Autoritățile au reacționat: *Landvogt*-ul (guvernatorul provinciei) a trimis un mesaj împăratului, iar acesta a emis o ordonanță foarte severă, somîndu-l să încerce prin toate mijloacele să extermine fără milă secta periculoasă a calviniștilor care „devastaseră" Lusacia, liniștitul lui domeniu.[13]

Situația devenise foarte gravă. Imperiul catolic și Biserica Luterană duceau o ofensivă comună împotriva ereziei. Senatul din Bautzen a trimis o cerere justificativă, cel din Görlitz o delegație alcătuită din primarul orașului, Bartholomaeus Scultetus, și din membrii Consiliului, dr. Johann Weiss, Elias Dietrich, Martin Chilius și Gregorius Richter[14], pentru a-și declara fidelitatea absolută față de dreapta credință. Întrucît o anchetă făcută în școli nu a dat rezultate, calviniștii au fost lăsați în pace de această dată. Raportul trimis de comisie împăratului a fost favorabil.

Abia se liniștiseră spiritele, cînd a apărut o nouă pricină de alertă. După moartea rectorului din Görlitz, dr. Ludovicius, s-au găsit printre hîrtii manuscrise calviniste. În fine, în anul 1601, Gessner, profesor la Universitatea din Wittenberg, a declarat eretică învățătura pastorului Martin Möller, *Primarius* în Görlitz. A urmat o polemică înveninată. Möller a dat în judecată facultățile teologice din Wittenberg, Jena, Rostock, Tübingen, Leipzig și Frankfurt/Oder și a tipărit o apologie. Și rău a făcut! Toate, în unanimitate, au recunoscut că Gessner avea dreptate, că Möller era suspectat de filipism, de criptocalvinism și de o duzină de alte erezii, că apologiile lui erau mai dăunătoare decît scrierile incriminate.[15] Möller s-a resemnat și n-a mai ripostat. În cele din urmă a fost lăsat în pace.[16] Görlitz aparținea pe atunci regatului Boemiei.

Era cît se poate de ciudat: criptocalviniștii și adepții lui Schwenkfeld, pe care totul trebuia să-i despartă, se înțelegeau foarte bine. Nu

* Text insultător (it. *pasquillo* = glumă grosolană) — *n.ed.*

numai opoziția comună față de doctrina oficială îi unea; în fond, acești oameni de treabă erau în majoritate destul de ignoranți în materie de teologie. Nu înțelegeau mare lucru nici din discuțiile savante ale teologilor din Wittenberg, nici din scrierile dogmatice aparținînd propriilor maeștri. Ei căutau un creștinism mai liber, mai puțin „teologic", mai personal; căutau „spiritul", nu „litera". Spiritul dă viață și litera ucide, repetau fără încetare; spectacolul dezolant al letrolatriei doctrinarilor le inspira gînduri cît se poate de triste. O bună redare a acestei stări de spirit se găsește într-o predică rostită în anul 1620 de Michael Meister, pastor în Hennersdorf, în apropiere de Görlitz, la funeraliile unui oarecare Wolfgang von Nastitz. Citim acolo un elogiu surprinzător: „Cît despre religia lui, ne spune Michael Meister, el a fost *un creștin*; nu își atribuia un nume sectar, căci nu a fost botezat în numele lui Luther, al lui Calvin sau al lui Zwingli, și nici în numele unora sau al altora. Detesta din tot sufletul luptele și controversele (*Gebeisse und Gekneifer*) teologilor care nu fac decît să răspîndească neînțelegerea prin plăsmuiri și doctrine contrare Scripturii. Nu fac decît să-i zăpăcească pe credincioși și de aceea îi dezgustă."

Însă printre acești fideli, printre acești simpli credincioși, s-a format treptat o convingere profundă: nu se mai putea continua așa. Ceva trebuia să se întîmple! O nouă reformare, din moment ce era evident că Reforma nu reușise, că Babel era mai puternic ca oricînd. Se apropia sfîrșitul lumii, de vreme ce era cît se poate de limpede că nedreptatea și impietatea au atins apogeul! Nu se știa prea bine. Poate una dintre acestea, poate cealaltă, poate amîndouă la un loc.

Iar profeții cutreierau țara. În 1575, anul nașterii lui Jakob Böhme, Michael Niedermayer, un țăran bavarez despre care se spunea că nu știe nici să citească, nici să scrie, avusese în timpul tunetelor și fulgerelor o revelație divină și i se ordonase să predice. Către sfîrșitul secolului al XVI-lea se afla la Sagan. „Îndreptați-vă, spunea el, sfîrșitul lumii e aproape!"[17]

Mai tîrziu, pe vremea lui Jakob Böhme, la Sprottau, și-a făcut apariția profetul Christoph Cotter.[18] La 11 iulie 1616 avusese și el o revelație. I-a apărut un om îmbrăcat în gri și negru și l-a anunțat: „Mînia lui Dumnezeu s-a abătut asupra oamenilor; îi va pedepsi dacă ei nu se îndreaptă în vreun fel, dacă nu renunță la păcate, la orgoliu, la disprețul față de Dumnezeu și față de cuvîntul său!" Misteriosul i s-a mai arătat de două ori la Sagan și la Görlitz, de astă dată îmbrăcat în purpură, semn al mîniei divine.[19]

În aceeași perioadă, Georg Ritschmann din Lomnitz profetiza în împrejurimile Sudeților. El prevestea mînia divină, foamete și război, iar profețiile lui se împlineau în mod miraculos.[20]

La 20 iulie 1620, Paul Keim, vameș la Liegnitz, i-a trimis lui Böhme cărțile lui despre sabatul milenar. Paul Keim calculase foarte exact: sfîrșitul lui Babel era foarte aproape. În anul 1630, „această lume" va atinge sfîrșitul. După aceea va urma sabatul milenar. Morții vor învia, iar Gog și Magog vor lupta împotriva drepților.[21]

Aceasta era atmosfera spirituală a epocii, iar Jakob Böhme, deși extrem de sceptic în privința calculelor și datelor (spunea că nu îi fuseseră relevate, că, în ce privește interpretarea textelor contradictorii ale Scripturii, trebuia să fii mag pentru a le putea înțelege), nu se lipsea nici el de satisfacția de a anunța calamitățile și sfîrșitul apropiat al lumii, distrugerea lui Babel și timpurile fericite, timpul crinilor și al trandafirilor, timp a cărui aurore se ridica la orizont.[22]

Böhme a apărut în ochii contemporanilor mai ales sub aspectul de „profet", de om iluminat, de *Wundermann*. Un profet adevărat, alesul Domnului — pentru prieteni și discipoli, un pseudoprofet, un eretic periculos — pentru adversari. Dar Jakob Böhme era și altceva: îi putem oare reproșa unui Gregorius Richter faptul de a nu-l fi înțeles[23] cînd constatăm neînțelegerea prietenilor și discipolilor lui — un Frankenberg[24], un David von Schweinitz[25], adică a tuturor celor care i-au așternut pe hîrtie și i-au îmbogățit legenda vieții?

II

„Preafericitul Jakob Böhme s-a născut în anul 1575 după nașterea Domnului Nostru Cristos, la Alt-Seidenberg, tîrgușor situat în vecinătatea munților, la aproape o milă și jumătate de Görlitz, din părinți de viță veche germană, tatăl lui, Jakob, și mama lui, Ursula, fiind amîndoi țărani săraci și modești, uniți prin căsătorie creștină și respectabilă."[26] Așa descrie Abraham von Frankenberg, autorul primei biografii a lui Jakob Böhme, nașterea eroului său. Dar Frankenberg inventează puțin, mai exact înfrumusețează. Părinții lui Böhme — de viță veche germană[27] — nu erau atît de modești și săraci cum pretinde. Cînd, în anul 1563, Jakob Böhme tatăl a moștenit de la Ambrosius Böhme[28] pămîntul pe care îl avea la Seidenberg, terenul fusese evaluat la 600 de mărci, sumă destul de mare în vremea aceea. Ambrosius Böhme și fiul

său Jakob erau *Gerichtschöppen* (jurați)[29], iar din anul 1568 Jakob era *Kirchvater* (paracliser). Erau așadar oameni relativ înstăriți și instruiți.[30]

„Părinții — continuă Frankenberg —, observînd că fiul avea o fire deosebit de ageră, receptivă și înzestrată cu spirit, l-au trimis la școală, unde, pe lîngă rugăciunea zilnică, a învățat cît de cît să citească și să scrie; apoi l-au trimis ucenic la un cizmar."[31] Nu este obligatoriu ca lucrurile să se fi petrecut chiar așa. Jakob Böhme, fiind cel mai mic dintre fiii familiei, trebuia, conform obiceiului silezian, să moștenească bunurile tatălui.[32] Șubrezenia constituției fizice îl făcea inapt pentru muncile grele de la țară; aceasta trebuie să-i fi determinat pe părinți să-l dea la o meserie. După toate probabilitățile, din același motiv a primit o educație mai aleasă decît cei din lumea lui. Școala din Seidenberg era o *Stadtschule* (școală municipală) și se bucura de un renume bun. Rectorul, dr. Leder, avea reputația unui om instruit. Acolo se învăța nu numai cititul și scrisul, ci chiar latina sau cel puțin cîteva noțiuni elementare.[33]

Dacă Böhme și-a început ucenicia pe la 14 ani, să zicem în 1589, el ar fi trebuit să și-o încheie — conform statutului ghildei cizmarilor, ucenicia dura trei ani — prin 1592. Atunci și-a început probabil călătoria de calfă.

Nu deținem nici o informație despre această călătorie. Ar fi fost extrem de interesant să-i cunoaștem itinerariul, să știm, de exemplu, dacă s-a aventurat în zone eretice, dacă a făcut cunoștință cu reprezentanții sectelor mistice, dacă le-a citit scrierile.

Din nefericire, textele tac. Böhme nu vorbește în cărțile lui despre aceste lucruri, iar Frankenberg, care ne-ar fi putut poate da cîteva informații — știe, de pildă, că într-un loc Böhme a fost dat afară de maistru care i-a spus că „nu are nevoie de un profet în casa lui"[34] —, punea fără îndoială prea puțin preț pe aceste date aleatorii.

La sfîrșitul secolului îl regăsim pe Böhme la Görlitz. În anul 1599[35] capătă cetățenie, se căsătorește „cu virtuoasa fecioară Katerine, fiica legitimă a onorabilului Hans Kuntzschmann, măcelar, burghez în Görlitz"[36], și se stabilește ca maistru cizmar „aproape de cheiul rîului Neisse, dincolo de zidurile de apărare".

Afacerile tînărului cizmar păreau prospere. În anul 1610 își cumpără o casă în oraș.[37] În anul 1613 își vinde bancul de lucru[38] — atunci încep primele necazuri.

III

Este tot ce știm aproape cu certitudine despre viața exterioară a filozofului, cel puțin despre prima și cea mai mare parte a ei.[39] Sînt doar cîteva date, dar datele nu reprezintă o biografie.

Sîntem mai bine informați asupra vieții interioare în măsura în care este adevărat că Jakob Böhme a căutat elementele viziunii despre lume în propriul suflet[40]; că ne prezintă propria experiență în cărți; că încearcă să-și descrie propriul drum pe care ne îndeamnă să-l urmăm și să-l refacem[41] pentru a obține astfel adevărata cunoaștere a lumii și a lui Dumnezeu care se află în om.

„Nu am citit decît într-o singură carte, în cartea mea, în mine"[42], spune el. În el însuși, în „mica lui lume", imagine a „lumii mari" și a lui Dumnezeu, a găsit cheia problemelor care îl frămîntau. În opera lui a încercat numai „să exprime" și „să exteriorizeze" (*ins äussere bringen*) ce a simțit în mod confuz, și anume faptul că trăiește în adîncul propriei ființe. Cum observa cu subtilitate Feuerbach: „Întreaga metafizică a lui Böhme nu este decît o psihologie ezoterică."[43]

Dar chiar dacă întreaga operă a lui Böhme nu ar fi decît un fel de autobiografie *sub specie aeterni* (din perspectiva eternității), cît de util ne-ar fi fost să cunoaștem trama exterioară a vieții lui, primele impresii din tinerețe, mediile pe care le-a frecventat[44], maeștrii ale căror lucrări le-a studiat fără să fi găsit în ele răspunsul la problemele care îi tulburau sufletul!

Or, despre toate acestea nu știm nimic. Nu asta este și impresia pe care o lasă cea mai mare parte a biografiilor lui Jakob Böhme, începînd cu prima, cea care a servit drept sursă tuturor celorlalte, biografia scrisă de Abraham von Frankenberg. Frankenberg povestește mai multe evenimente „semnificative" din tinerețea lui Böhme[45], împărtășind viziunile și iluminările pe care le-ar fi avut; aceste povestiri, reluate ca atare de-atunci încoace, au contribuit adeseori la falsificarea imaginii pe care istoria și-a făcut-o despre Böhme.

„Cînd crescu, scrie Frankenberg, a trebuit ca, împreună cu alți copii din sat, să păzească vitele la cîmp. [...] Și odată, pe la amiază, s-a întîmplat să se despartă de ceilalți și să urce singur un munte nu prea îndepărtat, Landeskrone; iar acolo, în vîrf (într-un loc pe care mi l-a arătat chiar el), într-un loc acoperit cu pietre mari roșii, a văzut o deschizătură prin care a intrat cu toată inocența. A găsit acolo un cufăr mare plin cu bani, lucru care l-a speriat foarte tare; și din acest motiv nu a luat nimic și a ieșit în mare grabă." Niciodată nu a mai putut găsi

intrarea, „ceea ce, adaugă bunul Frankenberg cu gravitate, ar putea fi interpretat ca prevestire a intrării în comoara ascunsă a înțelepciunii divine și naturale."[46] Cît despre „comoară", se pare că a fost „ridicată" cîțiva ani mai tîrziu de un „artist" străin; dar pentru că asupra comorii plutea un blestem, omul „a murit în chip rușinos". Dar, continuă Frankenberg, nu trebuie să ne mirăm peste măsură de aceste lucruri, pentru că istorii asemănătoare se găsesc atît în *Venusberg*, cărticica lui Hans Kommann, cît și în scrierile lui Leonhart Thurnheisser [...], ale lui Hamelmann [...], Theophrastus Paracelsus, Agricola, Mathes Aldrovand, Theobald Kircher, Zeiler etc. [...] Iar în anul 1570 s-a întîmplat chiar ca evlaviosul și învățatul, deși puțin cunoscutul, Johann Beer din Schweidnitz [...] să poată „intra" în muntele din Zotten și în alți munți din apropiere și să vadă acolo comori ascunse, ba chiar să le folosească la nevoie."[47]

Nu găsim în opera lui Böhme confirmarea acestei povestiri. Pare să fi fost pur și simplu inventată de Frankenberg, care îi indică clar originea: este literatură pură. Deci nu este nevoie să căutăm o explicație într-un vis pe care l-ar fi avut Böhme, cum face A. von Harless[48], sau într-o halucinație, cum face Deussen[49]. Sîntem și mai puțin îndreptățiți să vedem în ea semnul unei imaginații bolnave și supraîncălzite, cum crede Elert[50]. Este cu atît mai inacceptabil, cu cît critica autenticității sau chiar a posibilității evenimentului fusese făcută de H.A. Fechner[51], care a observat cu îndreptățire că Landeskrone este un munte pietros și pleșuv, unde nimănui nu i-ar fi trecut prin cap să-și ducă turma și că, în plus, se afla la vreo douăzeci de kilometri de Seidenberg. Să adăugăm faptul că, pentru a ajunge acolo, Böhme ar fi trebuit să traverseze cursul unei ape destul de adînci și că niciodată Landeskrone nu a aparținut domeniilor Alt-Seidenberg ori Görlitz.[52]

Dar nu intenționăm să respingem în bloc toate afirmațiile oferite de Frankenberg. Există printre ele unele care nu sînt imposibile ori măcar improbabile.

Astfel, la sfîrșitul uceniciei, Jakob Böhme, „care a fost întotdeauna un creștin credincios, cititor al Bibliei (o credem fără ezitare, căci întreaga operă a teozofului este plină de citate biblice) și care mergea la biserică, ar fi fost, datorită luptelor și multiplelor dispute teologice privind religia, împins și forțat să caute adevărul rugîndu-se cu ardoare ca Domnul să-l lumineze prin Duhul său."[53] Este foarte posibil. Începutul ultimei decade a secolului al XVI-lea fusese plin de persecuții la adresa criptocalviniștilor. Este adevărat, Frankenberg adaugă imediat că această iluminare i-a fost dată în timpul călătoriei de calfă,

„cînd a fost cuprins de lumina divină și a rămas șapte zile în contemplarea lui Dumnezeu“[54]. Nicăieri în opera lui Böhme nu găsim ceva care să permită disculparea lui Frankenberg de ridicolul de a fi inventat această iluminare contemplativă care a durat o săptămînă.

Pentru Frankenberg, totul pare plin de prevestiri și de sens ascuns. Iată alt fapt, foarte semnificativ după opinia lui, pe care însuși Böhme i l-ar fi povestit.[55] Era tot din vremea copilăriei, cînd Böhme nu era decît ucenic: „Un bărbat prost îmbrăcat, dar respectabil și distins la înfățișare“, a intrat în prăvălie și a cerut o pereche de pantofi; și cum nici stăpînul, nici stăpîna nu erau acasă, Jakob Böhme a îndrăznit să vîndă „numai după ce bărbatul a insistat foarte mult; iar cînd i-a cerut pentru pantofi un preț cam mare, chiar inechitabil (cu intenția de a-l speria), bărbatul i-a dat imediat banii și, fără să protesteze, a luat pantofii și a plecat; apoi, îndepărtîndu-se puțin de prăvălie, s-a oprit și l-a strigat cu o voce gravă și limpede: « Jakob, vino puțin afară! » Faptul l-a speriat foarte tare, căci necunoscutul l-a strigat pe nume; dar s-a ridicat, a ieșit în stradă și s-a apropiat de străin. Cu un aer serios și binevoitor, bărbatul l-a luat de mînă, l-a privit intens și direct, cu ochi luminoși și strălucitori și i-a spus: « Jakob, ești încă mic, dar vei ajunge mare și vei deveni alt om, un om de care lumea se va minuna. De aceea, fii cucernic, ascultă-l pe Dumnezeu, respectă-i cuvîntul și, mai ales, citește cu dragoste Sfînta Scriptură, unde vei găsi mîngîiere și învățăminte, căci vei avea de îndurat multe suferințe și persecuții; dar fii liniștit și neclintit, căci ești iubit de Dumnezeu și lui îi este milă de tine. » După care i-a strîns mîna, l-a privit încă o dată în ochi și și-a continuat drumul.“ Povestirea lui Frankenberg a fost interpretată diferit de istorici. Unii s-au crezut îndreptățiți să tragă concluzii privitoare la psihologia teozofului; alții nu văd în această istorie decît pur și simplu o invenție a biografului; de curînd, Peuckert, autorul unei frumoase biografii a lui Jakob Böhme, a susținut că este vorba despre un adevăr exclusiv psihologic.[56] Întîmplarea, spune el, reală sau nu, a fost adevărată pentru Böhme, iar sărmanul teozof, persecutat și făcut de ocară, și-a căutat în necazuri o prevestire și o consolare.[57] Nu sîntem de această părere: nota specifică mentalității lui Frankenberg pare prea evidentă; nu Böhme, ci Frankenberg era mereu preocupat de prevestiri; Böhme nu vorbește niciodată despre ele. Poate că există ceva real la baza acestei povestiri, iar Frankenberg, care căutase zadarnic în viața lui Böhme ceva care i-ar fi putut satisface gustul exagerat pentru „misterios“ și „semnificativ“, a transformat în imaginație o întîmplare oarecare povestită de Böhme. În orice caz, evident, bunul Frankenberg

a căutat în van, iar faptul că nu ne poate povesti altceva înseamnă că, efectiv, nu s-a întîmplat nimic. Viața lui Jakob Böhme nu se pretează la o abordare hagiografică și, de altfel, cu atît mai puțin la una psihanalitică.[58] De fapt, Böhme nu este nici vizionar, nici dezechilibrat; dimpotrivă, este deosebit de sobru și de sănătos la minte. Desigur, este superstițios[59], crede tot ce se povestește în jurul lui[60]; crede în fantome; crede că este posibilă călătoria în infern; crede, cu tărie chiar, că s-au și făcut astfel de călătorii[61]; știe că după moarte sufletul rămîne un anumit timp lîngă lucrurile pe care le-a îndrăgit în timpul vieții; știe că o figură din piatră poate vărsa lacrimi. Știe chiar de ce și cum.[62] Dar să nu uităm: sîntem în secolul al XVII-lea, în secolul în care totul este posibil pentru că totul este natural[63]; credem că ar fi fost necesară toată reaua-voință a unui A. von Harless pentru a i le reproșa. Harless uită că Luther vedea diavoli peste tot și că, nu numai pentru Paracelsus, dar și pentru Campanella sau Bruno, „faptele" invocate de Böhme ar fi fost — sau au și fost — la fel de „naturale". Astrologia sau magia erau considerate științe, iar Böhme credea în ele ca toată lumea din vremea sa și din mediul său.[64] Dar în comparație cu această întreagă masă de „entuziaști" și de „fantaști" care împînziseră istoria religioasă a secolelor XVI ori chiar XVII, în comparație cu toți acești adevărați vizionari și profeți, sîntem mai curînd uimiți de lipsa oricăror „viziuni" și „revelații" speciale la acest teozof. Revelația pe care Böhme susținea că a primit-o, iluminarea pe care Dumnezeu i-a hărăzit-o, viziunea pe care încerca să o exprime erau de cu totul altă natură: erau metafizice.[65]

Pentru a ne convinge, este suficient să citim în Frankenberg faimoasa relatare a „viziunilor" lui Böhme:

„La începutul secolului al XVII-lea, adică în anul 1600, cînd avea 25 de ani, a fost învăluit pentru a doua oară de lumina divină, iar spiritul sideric al sufletului i-a fost dus, o dată cu ivirea neașteptată a unui vas de cositor (o strălucire jovială și plăcută), în esența sau în centrul cel mai intim al naturii ascunse; și apoi, oarecum neîncrezător, pentru a izgoni din minte această închipuire, a plecat la țară. [...] Dar a simțit din ce în ce mai clar darul viziunii pe care tocmai îl primise, iar aceasta într-o asemenea măsură, încît, prin signaturi sau figuri, prin trăsături și culori, el putea pătrunde dintr-o privire chiar în inima și în natura cea mai intimă a creaturilor (cum a explicat și a demonstrat pe larg în *De signatura rerum*); după care, cuprins de o mare bucurie, a tăcut, i-a mulțumit lui Dumnezeu[66] și s-a întors acasă la treabă, nespunînd nimic sau aproape nimic despre cele întîmplate." Frankenberg mai citea-

ză și o a treia „iluminare". În anul 1610, Böhme ar fi fost „atins de Dumnezeu și, prin Sfîntul Duh, ar fi fost îmbogățit și întărit de o nouă lumină."[67]

Se pare că de această dată relatarea lui Frankenberg este în linii mari exactă. Anul 1600 este confirmat de Böhme și, dacă nu este 1610 — 1611 sau 1612 este anul pe care Frankenberg ar fi trebuit să îl indice —, însuși faptul unei noi experiențe spirituale a cărei consecință a fost *Aurora* este afirmat de Böhme *expressis verbis*.[68] Böhme vorbește adesea și cu plăcere despre acest moment unic, cel al „primei revelații", al „iluminării": în fața lui s-a deschis misterul lumii și „într-un sfert de ceas a învățat mai mult decît ar fi putut învăța în mulți ani petrecuți într-o școală înaltă"[69].

Ce-i drept, Böhme nu vorbește despre această împrejurare „exterioară" a viziunii — despre lumina ce „juca" pe suprafața vasului de cositor —, dar nu avem motive să nu o credem reală. Este prea evident faptul că Frankenberg, în naivitatea sa, nu ar fi putut inventa acest lucru, întrucît chiar în această povestire îl surprindem în acțiune: caracterul *jovial* a cositorului[70] — iată ce i se pare important și interesant, iată ce explică, după părerea lui, caracterul viziunii! Nu Frankenberg — care, evident, nu i-a înțeles sensul — ar fi putut inventa simbolul luminos al unuia dintre aspectele doctrinei lui Böhme; el nu a văzut, cum a văzut Böhme, în lumina care, invizibilă în sine, se revela în splendoarea și strălucirea ei, opunîndu-se, izbindu-se de suprafața lustruită și *opacă* a cositorului, adevăratul simbol al lui Dumnezeu, al luminii divine care, pentru a se revela și a se manifesta, avea nevoie de un „altul", de o rezistență, de o opoziție; avea nevoie de o lume în care să se reflecte, prin care să se exprime, căreia să i se opună și de care să se delimiteze.

Dar se pare că există o confuzie în relatarea lui Frankenberg; Böhme ar fi fost în posesia doctrinei din *De signatura* încă din anul 1600; de fapt, Böhme nu a conceput-o decît mult mai tîrziu. Dar nu contează: Frankenberg are dreptate, întrucît doctrina din *De signatura* nu face decît să prezinte dintr-un punct de vedere puțin diferit o intuiție fundamentală: lumea *este expresia* lui Dumnezeu.[71] Dar citim chiar în Böhme relatarea naivă și emoționantă a „iluminării". Ce diferență față de relatarea lui Frankenberg, cît de ușor se poate observa, în pofida anilor care îl desparte de cele întîmplate, că sentimentul care îl anima pe-atunci a rămas viu și prezent în sufletul teozofului!

IV

Să deschidem *Aurora*... „Oamenii, spune Jakob Böhme, și-au închipuit întotdeauna că cerul se află la cîteva sute sau mii de leghe de pămîntul nostru și că Dumnezeu locuiește numai în acest cer. [...] Iar eu, înainte de a fi primit cunoașterea și revelația divină, credeam la rîndu-mi că singurul cer adevărat era cel care descria această boltă rotundă și albastră de deasupra stelelor, credeam că acolo își are Dumnezeu sălașul și că guvernează lumea prin puterea Sfîntului Duh. Și cum acestea m-au pus în mare încurcătură, [...] m-am cufundat într-o profundă tristețe și melancolie; vedeam marea adîncime a acestei lumi, soarele și stelele, norii și zăpada și contemplam în suflet întreaga creație. Am găsit în toate lucrurile și bine și rău, și iubire și ură, atît în creaturile lipsite de judecată, precum lemnul, piatra, pămîntul și elementele, cît și în oameni și animale. Am meditat asupra omului, această micuță scînteie, și mi-am zis: oare ce valoare are omul în fața lui Dumnezeu în comparație cu aceste lucrări măreț ale pămîntului și cerului?“[72] [...] „Iar cînd am constatat că în toate lucrurile există și bine și rău, atît în elemente, cît și în creaturi, că în această lume necredinciosului îi merge la fel de bine ca celui credincios, iar popoarele barbare stăpînesc pămîntul cel mai bun și sînt mult mai fericite decît cele drept-credincioase, m-a cuprins o adîncă melancolie și tristețe — și nici în Scriptura pe care o cunoșteam atît de bine nu am mai găsit mîngîiere. Iar diavolul nu a stat degeaba și mi-a strecurat în suflet în acest timp gînduri păgîne de care nu vreau să mai pomenesc.“[73] [...] „Dar cînd în această tristețe, sufletul meu (pe care nu-l prea înțelegeam și nici nu știam ce este) s-a ridicat întru Dumnezeu precum o furtună, iar toată inima mea, tot cugetul meu laolaltă cu gîndurile și voința mea s-au pornit să lupte fără încetare cu iubirea și milostenia lui Dumnezeu, și, fără să se lase, înainte ca el să mă binecuvînteze, adică înainte de a mă ilumina cu Duhul Sfînt, pentru a-i putea înțelege voința și a mă elibera de tristețe. [...] După cîteva bătălii, sufletul meu și-a croit drum prin poarta iadului pînă a ajuns în cea mai intimă naștere a divinității, unde a fost îmbrățișat cu dragoste, așa cum logodnicul își îmbrățișează logodnica iubită. Dar triumful și bucuria din suflet nu le-aș putea reda nici prin scris, nici prin viu grai, căci nu se pot asemui cu nimic, poate doar cu viața ce se naște în mijlocul morții care este învierea din morți. În această lumină, sufletul meu a văzut de îndată prin toate lucrurile și creaturile; l-a *recunoscut pe*

Dumnezeu în firul de iarbă și în tot ce crește: adică cine și cum este, dar și care îi este voința."[74*]

Böhme exagerează puțin. A *văzut* mai puțin decît se spune. Sau, dacă vreți, cum spune în altă parte, omul interior „din el" a văzut. Dar omul exterior nu îl putea înțelege.[75] Intuiția orbitoare pe care a avut-o nu era clară, nu a *perceput* lumina care îl inundase. Și pentru că „nu o puteam percepe în esență [...] și nu o puteam pricepe prin rațiune, au trecut doisprezece ani pînă mi-a fost dată înțelegerea adevărată"[76], dar lumina era doar intermitentă. Era „precum un pom tînăr [...] care nu face fructe imediat". Fructele acestui pom erau *Aurora*.

De multe ori de-a lungul vieții, Böhme revine asupra descrierii acestei experiențe decisive[77], folosind mereu aceleași imagini de luptă, de oprimare și de victorie, de bucurie, de glorie și de măreție; mereu în aceeași ordine: mai întîi „tristețe și melancolie", apoi, brusc, „lumină, fericire, iluminare, pace și viață nouă". În fond, în sensul propriu al cuvîntului, el nu *descrie* niciodată starea ultimă. Cum s-o facă? Oare poate fi descrisă străfulgerarea, viața care se naște sau învierea? Oare limba noastră poate reda aceste lucruri? „Oh, da! Dacă am vorbi limba îngerilor, poate am fi în stare. [...] Dar limba noastră omenească este neputincioasă." Oare rațiunea noastră „pe jumătate moartă" poate cuprinde măreția divină, bogăția infinită a esenței și vieții lui Dumnezeu? Cît despre a le descrie, „chiar dacă toți pomii ar fi scribi, toate frunzele penițe și toate mările cerneală"[78], tot nu ar fi de-ajuns...

Pe de altă parte, la ce bun? Cel care a trecut prin această a doua naștere, această „renaștere", această „înviere", cel care a ajuns el însuși în „centrul" divinității, care a văzut și a simțit lumina țîșnind în întuneric, îl va înțelege fără greutate.[79] Ceilalți nu îl vor putea înțelege niciodată. Căci Böhme nu expune o doctrină, ci își descrie propria experiență. „Ia aminte, repetă el, că tot ce spun aici nu este o *povestire* pe care alții mi-au relatat-o: nu, eu însumi mă aflu continuu în această luptă [...] și prin această luptă mi-a fost dată revelația [...] și dorința arzătoare de a le așterne pe toate pe hîrtie."[80] Este o experiență și, ca atare, ea reprezintă în ochii lui Böhme dovada doctrinei lui. Revine mereu la ea, iar cînd, zece ani mai tîrziu, îi va cunoaște pe Caspar Lindner și pe Abraham von Sommerfeld[81], le va trimite în scris relatarea acestei ore de neuitat; dar, lucru curios, o va prezenta sub un aspect oarecum modificat:

---

* Traducerea românească a *Aurorei* (vezi „Bibliografie") nu se suprapune integral peste cea semnată și comentată de Alexandre Koyré (*n.ed.*).

„Niciodată nu am căutat, îi scrie lui Caspar Lindner, să aflu ceva despre misterul divin; știam și mai puțin cum trebuie să-l caut sau să-l găsesc. Ca orice laic simplu, nu știam nimic despre aceste lucruri. Am căutat numai inima lui Isus Cristos, pentru a mă refugia din fața mîniei înfricoșătoare a lui Dumnezeu și a asalturilor diavolului; îl rugam cu ardoare pe Dumnezeu să-mi trimită Duhul și mila sa, îl rugam să mă binecuvînteze și să mă călăuzească, să mă elibereze de tot ce mă abătea de la el, să mă redea în întregime lui, pentru ca voința lui, și nu a mea, să dăinuie, pentru ca numai el să mă călăuzească, astfel încît să devin copilul lui întru Fiul său, Isus Cristos.[82] Și în această căutare intensă (în care am suportat acuzații grave, dar pe care nu voiam s-o părăsesc, a trebuit să-mi abandonez viața), în dorința mea arzătoare, poarta s-a deschis în sfîrșit în fața mea; am văzut și am aflat într-un sfert de ceas mai mult decît dacă aș fi stat mulți ani într-o universitate. Lucru care m-a mirat foarte tare, [căci] nu știam ce se petrece în mine, iar inima mea s-a întors întru lauda lui Dumnezeu. Am văzut și am aflat esența tuturor esențelor, temeiul și abisul. Apoi nașterea Sfintei Treimi, temeiul și originea acestei lumi și a tuturor creaturilor în Înțelepciunea divină. Am aflat și am văzut în mine cele trei lumi: lumea divină, angelică sau paradiziacă, lumea întunericului, temei al naturii, menită focului, și această lume exterioară și vizibilă — creație împlinită sau exprimată prin celelalte două lumi spirituale. Am văzut și am aflat întreaga esență a binelui și a răului, dar și faptul că unul se întemeiază pe celălalt — ceea ce nu numai că m-a mirat, dar m-a și bucurat foarte tare."[83]

Dar Böhme nu oferă aici o prezentare literară a experienței trăite. Tonul de sinceritate și de adevăr, concordanța remarcabilă a diferitelor texte ne permit să presupunem că a descris-o exact. Desigur, dorind să-și regăsească în prima intuiție teoria celor trei principii și a celor trei lumi cu toate dezvoltările pe care i le-a dat ulterior, el conferă prea multă exactitate, distincție și determinare în transparența uluitoare și nediferențiată a „revelației". De altfel, chiar el declară[84]: „Și mi-a venit imediat în minte [ideea] de a o înscrie într-un *Memorial*[85], deși nu puteam să o percep [intuiția] decît foarte greu pentru a o așterne pe hîrtie; a trebuit prin urmare să încep să lucrez, în acest mister atît de mare, ca un copil care merge la școală. În mine îl vedeam ca pe ceva foarte profund, căci ce vedeam era precum un *chaos*[86] în care totul se confundă; dar să-l dezvolt mi-era imposibil. El încolțea în mine ca într-o plantă [și se ivea] din cînd în cînd; de doisprezece ani îl purtam în mine, sufletul meu îl adăpostea și simțeam o dorință puternică,

înainte de a putea să o exprim, pînă cînd, în cele din urmă, am fost prins ca de o furtună. Și a fost ca o aversă de ploaie: cade acolo unde cade.[87] Așa s-au petrecut lucrurile în mine; am consemnat ce am putut percepe pentru a reda. Deși soarele m-a mai luminat o vreme, el nu [mă lumina] continuu, iar atunci cînd se ascundea, nu-mi mai înțelegeam lucrarea."[88]

În fine, un text din cea de-a doua lucrare mare a lui Böhme (*De tribus principiis*) prezintă evoluția spirituală și începutul activității literare sub un aspect, se pare, și mai diferit[89]: „Am parcurs scrierile numeroșilor învățați în speranța de a găsi « comoara » cunoașterii omului, dar nu am putut găsi ce-mi dorea sufletul. Am găsit păreri de-a dreptul contrarii; am aflat și cine mă împiedica să caut; dar nu știu din ce cauză sau din ce motiv, precum orbii care nu vor să creadă ochilor celui care vede. Cu toate acestea, sufletul meu s-a neliniștit și s-a înfricoșat ca o femeie însărcinată [...], pînă cînd am fost inspirat de cuvintele lui Cristos, care spune: De nu se naște cineva de sus, nu va putea să vadă împărăția lui Dumnezeu (Ioan 3: 3). Ceea ce mai întîi mi-a oprit inima în loc, căci credeam că asta nu se poate întîmpla în această viață, ci doar după despărțirea de această lume; [și așa a și fost] pînă cînd sufletul meu și-a primit comoara. Iar acum, în acord cu această comoară, voi scrie pentru mine un *Memorial*, luminînd pe cel care caută, căci Cristos spune: Nimeni nu aprinde o lumină pentru a o pune sub obroc."[90]

Așadar, nu sub impulsul (*Trieb*) direct, irațional și aproape organic care îl domina și îl stimula a început să scrie Böhme. El citise și reflectase asupra operelor mai multor „înalți învățați"; iar acum scria după ce luase hotărîrea conștientă de a face cunoscut „căutătorilor" „lumina" care îi fusese dată. Dar chiar dacă lăsăm la o parte caracterul mult mai conștient al celei de-a doua lucrări și, în special, faptul că *hotărîrea de a reîncepe* să scrie fusese motivată de încurajările și de sfaturile prietenilor, fiind rodul unei experiențe (*Erlebnis*) spirituale noi și a unei convingeri noi — a datoriei, a misiunii lui revelatoare în lume[91] —, nu ni se pare că există o contradicție în afirmațiile teozofului. În cei doisprezece ani care s-au scurs din 1600 pînă în 1612, spiritul lui Böhme nu a rămas inactiv. Fără îndoială, în perioadele întunecate în care „soarele" lumii spirituale nu mai strălucea, a căutat în cărți soluția marelui mister al lumii.[92] Este sigur că a căutat și este la fel de sigur că a încercat să exprime pentru ceilalți și pentru sine tot ce a perceput vag și indistinct. Pentru Böhme, aceasta era de altfel însăși condiția înțelegerii; niciodată nu a vrut să-și „pună lumina sub obroc". Chiar în

Aurora, despre care afirmă deseori că a scris-o numai pentru sine, se adresează cititorului imaginar.[93] Este sigur faptul că a suferit din cauza neputinței de a-și *exprima* intuiția și că încercările zadarnice despre care vorbește în scrisorile către Caspar Lindner și Abraham von Sommerfeld — și chiar în *Aurora* — erau atît rodul unei porniri, cît și rodul voinței. Cum spuneam, una nu era posibilă fără cealaltă, după cum gîndirea lui nu se putea împlini și conștientiza fără să se exprime. Lucrurile devin limpezi în anul 1612, o dată cu această nouă posibilitate de exprimare. Ceea ce miră și pare discordant în aceste trei povestiri sînt diferențe de ordin mai profund. Se pare că problema despre care este vorba nu mai este aceeași sau nu se mai pune în aceiași termeni.

Pentru a-și explica tristețea, Böhme se referă (în *Aurora*) mai întîi la aspectul lumii în care, după cum se putea constata, răul era prezent pretutindeni[94], fiind cel mai adesea victorios. O lume rea, un Dumnezeu distant și absent — aceasta este imaginea pe care Böhme și-o face despre univers. Böhme nu caută acest Dumnezeu în natură, ci în sine. De-abia mai tîrziu, după ce l-a găsit, îl revede, îl regăsește și îl recunoaște în natură, în elemente, în pietre și în plante. Nu căutase cunoașterea lumii și a misterelor ei, doar pe Dumnezeu îl dorea din tot sufletul. Scrisorile către Caspar Lindner și Abraham von Sommerfeld sînt și mai explicite. Cum afirmam mai sus[95], Böhme spune că nu spre cunoaștere a năzuit; ceea ce a dorit a fost „să se ascundă în inima lui Dumnezeu", să se salveze din fața atacurilor necontenite ale diavolului și să scape de mînia lui Dumnezeu. Böhme nu căuta gnoza, ci mîntuirea. Cunoașterea nu îi fusese dată „în plus" și de aceea era „foarte mirat". În *De tribus principiis*, Böhme spune că ceea ce căutase era tocmai cunoașterea.

Dar această divergență, dacă există vreuna, pare mai puțin profundă decît au crezut-o anumiți critici. Cu siguranță, Böhme nu a dorit cunoașterea de dragul cunoașterii; ceea ce îl aruncase în această stare de melancolie, căreia, în altă parte, îi face o descriere atît de subtilă și de autentică, atît de proaspătă, de vie și vădit izvorîtă din experiența sa personală[96], nu era sentimentul pur religios al propriei imperfecțiuni; nu exista în el, precum la Luther, senzația acută a păcatului; dacă i-a fost frică, dacă și-a pierdut speranța mîntuirii și și-a plecat urechea la vorbele diavolului, este pentru că vedea în el și în jurul lui ceva ce nu putea înțelege. Era imaginea acestei lumi mari în care vedea forțele răului și cele ale binelui luptîndu-se între ele fără încetare și fără rost; era imaginea „lumii mici", a propriului suflet, în care aceeași luptă se

repeta cu tot atîta violență; era, în plus, disperarea de a nu putea găsi un *sens* acestei frumoase lumi, creaturilor care o populează, oamenilor, animalelor, astrelor, elementelor.

Böhme își pierduse speranța mîntuirii pentru că nu putea înțelege cum putea fi posibilă într-o lume ca cea pe care o vede: o lume în care răul, răutatea și păcatul domnesc; o lume din care Dumnezeu ar fi de fapt absent sau prezent doar prin mînia lui. O lume care era total exterioară și străină de Dumnezeu. Dintr-o *asemenea* lume nu există scăpare. Iar scrisul, credința și încrederea în Dumnezeu nu puteau să-l ajute în nici un fel.

Care Dumnezeu? Cel care guvernează de acolo de sus, de departe, de deasupra stelelor?[97] Cel care salvează și condamnă oamenii după bunul lui plac? Cel a cărui mînie și furie îi copleșește? Cel care, atotputernic fiind, îngăduie răul și care, îngăduindu-l, îl pedepsește pe păcătos? Sau Dumnezeul bun, Dumnezeul-Iubire, cel care nu dorește moartea păcătosului, ci îndreptarea lui și viața lui? Dar oare cum ar putea un asemenea Dumnezeu să suporte o lume ca aceasta?

Böhme descrie aceste gînduri pe care i le-a sugerat diavolul.[98] Nu este vorba despre o sugestie directă. Pur și simplu, diavolul s-a folosit de cărțile tipărite. „Am citit multe lucrări ale înalților învățați, scria Böhme în *Aurora*, sperînd să găsesc adevăratul temei și o doctrină cu adevărat profundă, dar nu am găsit decît un spirit pe jumătate mort."[99] Observăm că „multă vreme, învățații și-au chinuit mintea cu discuții, întrebări și speculații pe marginea cumplitei răutăți a tuturor creaturilor și a stelelor acestui univers; în lume sînt atîtea animale rele, chiar dăunătoare, viermi și plante otrăvitoare, încît înțelepții s-au minunat pe drept cuvînt, iar *unii au ajuns la concluzia că însuși Dumnezeu voia răul cu orice preț, de vreme ce l-a îngăduit într-o asemenea măsură*."[100]

Pentru Böhme nu exista mîntuire posibilă într-o astfel de lume, creată de un astfel de Dumnezeu. Ceea ce căuta cu rîvna disperării era un Dumnezeu mai apropiat, mai accesibil, mai primitor, nu unul distant[101], un Dumnezeu la care ar fi putut ajunge imediat în timpul acestei vieți, fără ca sufletul să fie obligat să facă după moarte lunga și încercata călătorie în Paradisul ceresc. Este foarte naiv, dar și foarte profund.[102]

Pentru Jakob Böhme — vom avea de mai multe ori ocazia să revenim asupra acestei chestiuni — acțiunea implică prezență; Dumnezeu nu poate acționa decît acolo unde este prezent în chip real, efectiv și personal (*leibhaft*). Acțiunea lui Dumnezeu în suflet, acțiunea lui

Dumnezeu în lume nu sînt posibile decît dacă el este prezent în aceeași măsură în suflet și în lume.[103] Această condiție, necesară oricărei acțiuni, este necesară în cel mai înalt grad atît acțiunii creației, cît și acțiunii mîntuirii. Un Dumnezeu distant, un Dumnezeu extramundan, un Dumnezeu pur transcendent, cum am spune astăzi — la ce ne-ar servi un asemenea Dumnezeu? Absent și distant fiind, cum ar putea acționa? Dacă se află aici și acționează, atunci chiar acest Dumnezeu este cel care poartă responsabilitatea întregului rău. Prin urmare, este un Dumnezeu rău! Böhme ignoră termenul pe care îl va folosi pentru a-și caracteriza doctrina. Dar dacă l-ar fi cunoscut, ar fi spus: ideea unui Dumnezeu rău înseamnă gnosticism sau maniheism.

Or, lucru curios, concepția gnostică nu-i este necunoscută; după părerea lui, ea este consecința inevitabilă a punctului de vedere al celor care îl consideră pe Dumnezeu creatorul răului și al celor care îl cred transcendent. În cele două cazuri, Creatorul și Dumnezeul bun, acel *fremder Gott*[104], nu ar fi unul și același. Ce ajutor ne-ar putea da un Dumnezeu depărtat de noi, cei care sîntem creați de celălalt, care sîntem creaturi, creaturile *lui*, nouă, celor care trăim *în această lume*? Nici unul, întrucît el nu poate acționa.

Este limpede: pentru ca în această tragică perplexitate un Jakob Böhme să poată crede în mîntuire, trebuia să-l găsească pe Dumnezeul Mîntuitor *aici*, să-l vadă în propriul suflet și pretutindeni: în natură, în pămînt, în pietre și în stele. Dacă nu căuta decît să „învingă ispitele diavolului", nu putea să facă acest lucru fără să pătrundă trama universului și fără să cunoască „misterele secrete ale divinității". Una nu era posibilă fără cealaltă; iar Böhme nu se va considera mîntuit decît în măsura în care va ști că acest Dumnezeu pe care l-a simțit în adîncul sufletului nu este un Dumnezeu „distant", că Dumnezeul care a creat această lume nu este un Dumnezeu rău.[105] Creatorul și Mîntuitorul, Dumnezeul-Iubire și Dumnezeul-Putere, este același Dumnezeu prezent și apropiat; Dumnezeul-Furie, Dumnezeul-Mînie, Dumnezeul-Dreptate, „foc mistuitor", nu este de fapt decît Dumnezeul-Iubire și Dumnezeul-Duh.[106] Iar omul este imaginea lui[107], „expresia" lui, fiul lui, un „mic dumnezeu"; lumea, această lume a astrelor și a elementelor, a florilor și a ierburilor, este de asemenea o expresie a lui Dumnezeu, este „corpul său", „locul" său, „Paradisul" său. Căci totul este Dumnezeu, pentru că tot ce există în lume vine *de la Dumnezeu*, pentru că tot ce există se află cu adevărat *în Dumnezeu*; și nu numai faptul că totul este în Dumnezeu, dar Dumnezeu însuși este în lume, este prezent în tot și în toate; el însuși, nu doar spiritul sau puterea sa;

el însuși, pentru că în sine el nu este numai spirit. Dumnezeu este viață; Dumnezeu este bucurie; Dumnezeu este forță. Viață, Bucurie, Forță în aceeași măsură în care este Iubire, în care este Duh; Dumnezeu este lumină, dar nu numai lumină; Dumnezeu este părintele luminii; *Dumnezeu este foc.* Foc mistuitor și însuflețitor, foc care anima și purifică, foc strălucitor și orbitor, foc fulgerător și luminător; Dumnezeu este un foc, o viață și o lumină; un Dumnezeu viu, un Dumnezeu conștient, un Dumnezeu iubitor, revelîndu-se atît în lume, cît și în om.[108]

Aceasta a fost tripla revelație — mistică, metafizică și simbolică[109] — ce a „crescut" încetul cu încetul în sufletul teozofului; iar în anul 1612, cînd s-a simțit în fine capabil de a o „înțelege" și „exprima", a scris *Aurora*, poate cea mai ambiguă și mai frumoasă dintre cărțile sale.

Vom reveni mai tîrziu asupra doctrinei pe care o expune acolo, în măsura în care se poate desluși o doctrină în această scriere dezordonată și surprinzătoare, contradictorie și neterminată.[110] Găsim de toate în carte: mistică, magie și alchimie. „Teologie, filozofie, astrologie"[111] — iată ce vrea să prezinte Böhme! Creația lumii și cea a omului, a îngerilor și a demonilor; Sfînta Treime; forțele naturii; împărăția lui Dumnezeu, Paradisul, Infernul și această lume; binele și răul; lupta lor și victoria finală a binelui; totul întrețesut cu atacuri violente la adresa acelor *Titulchristen*, falșii creștini, a calviniștilor și a papistașilor.[112]

Gregorius Richter nu s-a înșelat cînd a văzut în această doctrină o erezie periculoasă. Din punctul de vedere al dogmei — al oricărei dogme — era o erezie.[113]

V

Timp de doisprezece ani cît a durat „gestația" *Aurorei*, „viața exterioară" a teozofului nu pare să fi fost marcată de vreun eveniment important. Ce-i drept, Glusing povestește că, între anii 1590 și 1606, Böhme ar fi avut în *Peterskirche* (Biserica Sf. Petru), în prezența unui număr mare de oameni, „trei revelații" la care ar fi participat trei pioși *Primarii*, cel de-al treilea fiind Möller.[114] Evident, este vorba despre o denaturare a biografiei scrise de Frankenberg; singurul eveniment nou pe care îl putem reține se referă la relațiile dintre teozof și Möller. Legenda spune că Böhme ar fi luat parte la conventiculele care se

țineau la el acasă. Probabil că Böhme a intrat în contact cu Carl von Endern prin Möller.

Dar totul s-a schimbat o dată cu *Aurora*. Se pare că vestea s-a răspîndit destul de repede în Görlitz: cizmarul, în loc să facă cizme, făcea cărți! Chiar în *Aurora* găsim multe pasaje în care Böhme se plînge cu amărăciune de copiii secolului care, cu siguranță, vor spune „că ar face mai bine să nu-și bată capul cu astfel de lucruri și să-și vadă de treburile lui, de cele ce umplu burta lui și alor săi, lăsînd pe alții să filozofeze, pe cei care au o învățătură mai înaltă și o anume chemare"[115]. Poate că Böhme și-a neglijat meseria. În orice caz, se pare că, în pofida afirmațiilor repetate — spunea că niciodată nu a dorit să arate cuiva cartea și că a scris-o numai pentru sine —, nu a făcut din *Aurora* un secret. Poate că avea chiar din această perioadă cîțiva prieteni care îi împărtășeau opiniile.[116] Dacă nu admitem acest lucru, nu putem înțelege cum au aflat Carl von Endern și întregul oraș de scrierea lui Böhme. Este cert faptul că îl cunoștea pe Carl von Endern[117]: oricum, nu îți încredințezi manuscrisul primului venit, mai ales cînd e vorba despre o carte precum *Aurora*.

Este ceea ce afirmă și Abraham von Frankenberg. „Această carte, spune el[118], nu a arătat-o nimănui; ulterior a dat-o la citit unui bine cunoscut nobil care, întîlnindu-l întîmplător, a insistat; cu toate că Böhme nu a dorit în nici un fel ca această carte să vadă lumina zilei și cu atît mai puțin să fie tipărită, acest nobil [...] a copiat-o imediat [...] cu mîna lui; a fost citită apoi de diverse persoane și, în final, de Gregorius Richter[119] [...] care, conform obiceiului josnic și fățarnic al școlii, fără a o înțelege și cerceta suficient, a pus-o la stîlpul infamiei, condamnînd-o din înaltul amvonului; și a repetat-o atît de des și atîta vreme, însoțindu-și cuvintele cu atacuri violente la persoana autorului, încît, în final, însuși *Magistrat*-ul orașului Görlitz a făcut cercetări și, convocîndu-l pe Böhme, i-a oprit cartea la *Rathaus* (primărie), ordonînd autorului să se ocupe numai de calapoade și să renunțe la a mai scrie cărți."[120] Asta s-a întîmplat vineri, 26 iulie 1613.

Duminica următoare, în 28 iulie 1613 — duminica falșilor profeți — Gregorius Richter a rostit o predică violentă împotriva lui Böhme. „Tunînd și fulgerînd înspăimîntător, a amenințat întregul oraș și întregul Senat de distrugere", iar pe Böhme l-a făcut „insurgent, om ușuratic și agitat, eretic"; a făcut apel la magistrați, „iar aceasta în fața întregii comune, să folosească paloșul justiției împotriva unor astfel de *persoane care tulbură și se împotrivesc* sfîntului oficiu al Predicii [...], care-i disprețuiesc pe pastori, scriu cărți eretice [...] pentru ca Dumne-

zeu să nu aibă vreun motiv de supărare și să nu distrugă cumva, în mînia lui, orașul, cum s-a întîmplat cu Core, Dathan și Abiram, care s-au împotrivit lui Moise". Astfel relatează Cornelius Weissner[121], *doctor medicinae*, reluînd amintirile croitorului Schneller (din Laban) și ale cumnatului acestuia, pastorul Salomon Schröter.

După două zile, în 30 iulie, Jakob Böhme „... a fost chemat de predicatori acasă la *Primarius* și a fost examinat temeinic în legătură cu credința lui"[122]. Dar lucru curios, credința i-a fost socotită bună! Oare Gregorius Richter „apreciase" *Aurora* numai din vorbe?

Böhme afirma mai tîrziu că s-a ajuns la un fel de armistițiu. În ce-l privea, a promis să nu mai scrie; la rîndu-i, predicatorul a promis că-l lasă în pace. Ceea ce, spune el cu tristețe, nu s-a întîmplat! „Dimpotrivă, în tot acest timp, m-a defăimat și m-a acoperit cu rușine, atribuindu-mi de multe ori lucruri de care nu eram (în nici un fel) vinovat, și astfel a indus în eroare întreg orașul în asemenea măsură, încît am devenit — de față fiind soția și copiii — un spectacol pentru ei, un nerod și un ursuz. De asemenea, ca urmare a interdicției, a trebuit să nu mai scriu și să nu mai vorbesc mulți ani despre aceste chestiuni înalte și despre cunoașterea celor divine.[123]"

Pentru Jakob Böhme, a înceta să scrie era cea mai cumplită pedeapsă ce putea fi imaginată. Pentru el, a înceta să scrie însemna a înceta să se exprime; or, Böhme era incapabil să gîndească fără să se exprime și să se exprime altfel decît în scris. A înceta să scrie — asta însemna pentru el să nu mai gîndească! Iar Frankenberg, în acord cu Böhme, povestește că filozoful „a trăit șapte ani un trist sabat (*Cronici*, II, XXXVI, 21) din cauza supunerii naive, dar false, față de autoritate; și nu a scris nimic în această perioadă, în care înalta-i lumină se ascunsese cu totul"[124], „pînă cînd, în fine, după lupte grele, a reușit cu mare greutate să-și recapete grația inițială și a dobîndit curajul de a îndrăzni totul de-acum înainte, întru Dumnezeu și cu Dumnezeu"[125].

Într-adevăr, Jakob Böhme trăia un „trist sabat", poate cea mai îngrozitoare perioadă a vieții. Iată ce spune: „... și, în acest timp, lumina grației mi-a fost retrasă și mocnea în mine ca un foc ascuns, și nu era decît angoasă: în exterior — batjocură, în interior — dorință arzătoare." Era din nou, și chiar mai intens decît în anii care au precedat *Aurora*, o neputință de a se exprima și, prin aceasta, de a se cunoaște ori înțelege. Era iarna, moartea, iar rațiunea îi spunea: „Totul s-a sfîrșit!"[126] Dar nu era așa: „Nobila sămînță de mușțar a crescut din nou în furtună, în ridicol și în rușine, ca un crin frumos, și a ajuns din

nou [la lumină] cu rod infinit mai bogat și în același timp cu o cunoaștere aproape profundă și adecvată, cu un avînt mistuitor."[127] Dar toate acestea s-au întîmplat mult mai tîrziu. Frankenberg ne spune că Böhme a primit atunci o nouă iluminare, a patra, după el. Dar în prezent era „iarnă și întuneric".

Este perioada în care, după ce și-a pierdut „lumina" și încrederea în sine, capacitatea de a „citi" în cele două „cărți", a Eului și a Naturii, Böhme își caută lumina stinsă în scrieri. Despre lecturile sale nu ne spune mare lucru: nu își numește „maeștrii".[128] Dar nu există nici o îndoială: cel care a scris *De signatura rerum*, *Weg zu Christo* și *Mysterium Magnum* îi cunoaște și pe Paracelsus, și pe Franck, și pe Schwenkfeld, și pe Weigel, i-a citit pe alchimiști, pe astrologi și pe mistici.

Vom reveni mai tîrziu asupra acestor lucruri. Pentru moment, pentru a-l înțelege mai bine pe Böhme, trebuie să ne întrebăm: oare de ce a tăcut? Să fi fost pur și simplu teama, în fond normală și de înțeles, față de Senat și față de pastorul care îl instiga?[129] Se pare că această teamă a fost cumplită; în pofida victoriei de martir pe care și-o atribuie cu satisfacție, Böhme nu are nimic de erou al credinței. Își duce luptele și își obține victoriile în suflet; nu se teme nici de diavol, nici de Dumnezeu. Dar fiind un biet om timid și bolnăvicios, se poate spune că îi e frică de tot restul.[130] Nu avem intenția să-i reproșăm lui Jakob Böhme că nu a fost un om voluntar (*Willensmensch*)[131], că nu a fost în nici un chip un Luther[132].

În același timp, se pare că sîntem puțin nedrepți față de teozof atunci cînd, pentru a-i explica tăcerea, nu-i invocăm decît teama. Frankenberg a înțeles bine. A tăcea, a înceta să scrie, era pentru Böhme o adevărată datorie de cetățean și de credincios. Și de aceea suferea atît de mult, din cauza caracterului tragic al acestui conflict între ce *știa* cu certitudine că este de datoria lui și ce *nu știa* că este rolul lui[133], misiunea lui, adică *Amt*, *Beruf* și *Bestum*[134]. Poate părea ciudat că Böhme, mistic și teozof fiind, a crezut că nu trebuie să se conformeze vocii interioare, ci celei, cu totul exterioare, a „autorității". Dar la el această autoritate era instituită în mod divin. Porunca ei era valabilă nu numai în fapt, ci și în drept. Pentru a te revolta, pentru a nu i te conforma, ar fi fost necesară o „separare". Or, Böhme nu este sectar; nu a dorit niciodată să întemeieze o nouă „religie". De altfel, nu prin căile și mijloacele mîntuirii și-a primit noua revelație. „Micul călugăr" a reînsuflețit adevărata credință.[135] Böhme nu aducea nou decît o revelație privitoare la ființa și la esența metafizică a lumii și divinității, revelație

care nu era necesară mîntuirii. Era oare acel *Amt* al său, al unui biet cizmar timid și ignorant, în stare să dezvăluie și să propovăduiască acest nou adevăr? De altfel, indiferent dacă era dreaptă sau nu, era o poruncă; datoria lui era limpede: trebuia să se supună!

Pe de altă parte, simțea confuz, dar foarte intens, că porunca era nedreaptă, că, dacă i se conforma, trăda ceva care era deasupra oricărei autorități lumești, trăda chiar această lumină divină care i se aprinsese în suflet; simțea asta, dar nu îndrăznea să creadă: și anume că, supunîndu-se, „se separa" de Dumnezeu.[136]

Nu-l puteam înțelege pe Jakob Böhme dacă nu ținem seama de această luptă interioară la care s-a supus, de acest tragic conflict între două înclinații, fiecare bună în sine, conflict care genera suferință în sufletul neliniștit al teozofului. Böhme se îndoiește de sine, de „lumina" lui, de „revelația" lui. De altfel, de-abia se înțelegea pe sine. Și atunci revine la „marii maeștrii", la cei care au fost iluminați înaintea lui, la cei a căror misiune și *Amt* au fost să comunice și să răspîndească lumina. Dar simte că lumina *lui* era singura care îl putea mulțumi; amintirea revelației îl chinuie și îl urmărește.

„M-am rugat de multe ori la Dumnezeu, spune Böhme, să-mi ia acest dar." L-a implorat să-i dea liniștea ignoranței, să stingă în el această pornire arzătoare care, în pofida lui și în pofida a tot și toate, îl aducea întotdeauna la aceleași probleme și îl făcea să scruteze abisul insondabilei naturi divine. Dar în același timp mai exista în el altă neliniște. Se temea că Dumnezeu nu îi va împlini rugămintea; îi era teamă să nu se dovedească un instrument rebel și nedemn; oare putința de a înțelege nu era o favoare pe care Dumnezeu i-a acordat-o? Și cu ce drept s-o refuze? Oare asta nu ar însemna că voința *lui* se ridică împotriva voinței lui Dumnezeu și că astfel pierde „coroana de cavaler" pe care și-a cucerit-o cu prețul atîtor eforturi?

Intuiția îi revine puțin cîte puțin și Böhme începe să creadă în misiunea lui. A primit-o de la Dumnezeu. Este acel *Bistum* al său.[137] Dacă i se opune, această misiune va fi dată altcuiva, iar el, unealtă slabă, va fi zdrobit. Böhme nu se mai îndoiește: trebuie ca adevărul să fie revelat prin el.[138]

Desigur, *Titulchristen*, copiii lumii, îl vor batjocori și îl vor persecuta, vor spune că este un ignorant. Dar ce contează! Oare Dumnezeu nu este liber și oare nu este scris că din aceste pietre îi poate crea pe copiii lui Avraam? Oare Cristos nu a fost persecutat? „Și apostolii — cine erau? Oameni sărmani, țărani simpli, nu învățați și doctori sau pastori cu robă de hermină și bonete pătrate."[139] Böhme adaugă: „Nu

disprețuiesc știința, ci ceea ce fac ei în bisericile lor de piatră și în școlile lor, și anume nimic altceva decît să discute la nesfîrșit despre lucruri pe care nu le înțeleg cîtuși de puțin și pe care nu le pot înțelege, întrucît își folosesc propria judecată (*ratio, Vernunft*)."[140] Or, judecata vine din stele. Deci ce ar putea el înțelege din marile mistere ale lumii și ale credinței? „Iată de ce, orbi fiind, vor să interzică cercetarea; ei năzuiesc doar să-și ascundă ignoranța care bate la ochi. Nu este oare limpede că spiritul nu « se află » în ei? Spiritul divin înseamnă iubire, înțelegere și toleranță; or, ei se luptă între ei și îi persecută pe adevărații creștini. Sînt mult mai răi decît păgînii. Aceia cel puțin erau evlavioși și nu rosteau blasfemii. Oare trebuie să-i asculți pe cei care se fălesc cu credința fără a ști ce înseamnă adevărata credință? De fapt, „ce este credința în zilele noastre? Este doar o credință istorică![141] Vorbesc despre Scriptură și nu-i văd decît litera!"

Böhme înțelege în sfîrșit că este necesară o nouă reformă[142]; ea este în curs de desfășurare, iar misiunea lui este de a o vesti și de a-i revela adevărurile ultime. Este „a patra" iluminare a lui Jakob Böhme (a patra după Frankenberg, dar de fapt a treia). Întărit de această nouă conștiință de sine, revine la masa de lucru hotărît și lucid. Atitudinea lui nu mai este aceeași ca în anul 1612. Forța interioară care îl animă, fluxul arzător care îl străbate sînt la fel de puternice ca înainte; sufletul îi este, ca acum șase ani, „greu" de adevăruri pe care le va rosti și revela. Dar Böhme nu mai resimte bucuria naivă și triumfătoare de altădată; a suferit, s-a luptat cu sine, a luptat împotriva îndoielii și datoriei. Atitudinea lui este mai conștientă, mai chibzuită, mai matură. S-a învins pe sine, iar din luptă și victorie se nasc concomitent bucuria și conștiința de sine.

Această victorie asupra lui și această conștiință a misiunii și a importanței acesteia sînt pline de consecințe foarte grave. Pentru a se afirma și pentru a opune datoriei de cetățean și de credincios dreptul și datoria misiunii lui, a fost necesar ca Böhme să ajungă să cîntărească orice adevăr în lumina propriului[143] adevăr și să opteze pentru revelația vie care îi aparține în defavoarea celei moarte și împietrite din Scriptură. Și Böhme a făcut acest pas: „Chiar dacă Petru sau Pavel spun altceva, eu știu unde se află adevărul."[144]

VI

Dacă prin confiscarea manuscrisului lui Jakob Böhme „autoritățile" au intenționat să împiedice răspîndirea periculoasei doctrine a teozofului,

ele s-au înșelat amarnic. Gregorius Richter, prin predici și invective, reușise să ridice orașul Görlitz împotriva lui Böhme — de asemenea, pe predicatorii și pe credincioșii din împrejurimi[145]; pe de altă parte, tot el a fost cel care a atras atenția asupra lui Jakob Böhme, apelînd la toți cei pe care uscăciunea strict exterioară a dogmei luterane și teologia acelei *formula concordiae* (carta concordiei) nu puteau să-i mulțumească. Dar era prea tîrziu. Răul fusese comis: *Aurora*, din care Carl von Endern avusese grijă să-și facă o copie, este citită și copiată în mediile eterodoxe din Lusacia. În jurul lui Böhme se formează un mic grup. Nobilimii schwenkfeldiene[146], atrasă de caracterul mistic și spiritualist al religiozității, de doctrina învierii și slăvirii trupului, i se alătură ultimii filipiști, care văd în Böhme apărătorul libertății omului împotriva ideii de predestinare a dogmei. Acestei mulțimi destul de eteroclite, unită mai ales prin sentimentul comun al opoziției față de Biserica instituționalizată, i se alătură medicii paracelsiști[147] și alchimiștii care văd, pe bună dreptate de altfel, în persoana și în doctrina teozofului sfîrșitul mișcării inițiate de Paracelsus. Este de altminteri bine cunoscut faptul că doctrinele paracelsiste se răspîndiseră foarte mult (prin Valentin Weigel și direct) în mediile schwenkfeldiene, astfel încît uneori este aproape imposibil să-i distingem pe unii de ceilalți.

O idee comună îi unea pe opozanți: mîntuirea, judecata, regenerarea (a doua naștere, *Wiedergeburt*) erau și trebuiau să fie ceva *real*, ceva care se petrece în *chip real* în suflet, ceva care îl luminează, îl transformă, îi regenerează în *chip real* și *efectiv*. Pentru toți, justificarea căreia îi este subordonată mîntuirea păcătosului are loc chiar în sufletul omului, se face *ab intra*, nu *ab extra*; sufletul care s-a mărturisit este un suflet purificat, un suflet înnoit.[148] Este foarte ușor de înțeles de ce nimic nu li s-ar fi părut mai apt să redea, să ilustreze, să simbolizeze, să explice și să surprindă acest proces decît formulele și simbolurile alchimiei. Dar, ce este oare alchimia dacă nu concepția grandioasă a unui transformism universal, știința care explică modul în care, rămînînd ca atare, „aurul pur s-a preschimbat în plumbul fără valoare" și care, pe de altă parte, arată cum, printr-o „purificare" ce îl eliberează de impurități, printr-o „calcinare" ce arde și distruge elementele ostile care se opun „regenerării", în fine, printr-o sublimare ce redă metalului strălucirea și viața dintîi, „plumbul fără valoare" redevine aurul care, de fapt, nu a încetat să fie.[149] Meister Eckhart explicase sau mai curînd exemplificase prin formule și comparații alchimice procesul mistic[150]; și era necesar ca alchimia să procure aparatul conceptual și metafizic tuturor celor care nu puteau să se împace cu

formulele învățăturii oficiale, care, pentru a elabora o dogmatică luterană, revenise la simbolismul și la aparatul conceptual al fizicii și al metafizicii aristotelice.[151]

Toți cei care, în perioada care ne interesează, se gîndesc la o „nouă reformă"; toți cei care văd în revenirea la formulele, învechite și golite de conținut spiritual, ale scolasticii depășite din secolul al XVI-lea o iremediabilă decădere a adevăratei religii; în fine, toți cei care, influențați mai mult sau mai puțin de curentele de idei provenite din Renaștere și din naturalismul italian, nu pot admite că natura umană este total și iremediabil păcătoasă și adoptă simbolismul și doctrinele alchimiei.[152] De altfel, nu este doar o simplă coincidență istorică: cei care urmăresc, înainte de toate, regenerarea vieții spirituale se simt atrași firesc de doctrinele care așază în prim-plan ideea vieții și care propun o concepție vitalistă asupra universului. Dar putem oare nega faptul că simbolismul alchimiei este cel puțin la fel de capabil să traducă realitățile vieții religioase precum cel al materiei și al formei? Poate că este mai capabil, pentru că este mai puțin tocit, mai puțin intelectualizat și mai simbolist prin însăși natura lui.[153]

De altfel, era suficient faptul că susținătorii ideii de mărturisire *ab extra per remissionem culpae* (din afară, prin micșorarea vinei) au folosit formulele scolasticii aristotelice pentru ca toți cei care „afirmau" mărturisirea *ab intra per transmutationem realem* (dinăuntru, printr-o schimbare în bine efectivă) să fie dispuși să accepte formulele alchimiștilor. Evident, Böhme era printre aceștia, fiind împotriva tuturor „gramaticienilor, aristotelicienilor și grecilor", împotriva acelor *imputativa iustitia*, *praedestinatio* și *salus ex sola fide* (justiții acuzatoare, predestinări și salvări datorate exclusiv credinței). *Ernst muss es sein* (trebuie să fie ceva serios)[154], repetă fără încetare, omul își „duce" cu sine Paradisul și Infernul[155]; sîntem ceea ce facem din noi; nu Dumnezeu ne osîndește, noi sîntem cei care mergem pe calea pierzaniei[156]; nu numai știința[157] și credința ne mîntuiesc[158]; nu, mîntuirea presupune o viață nouă, o viață spirituală care se continuă și se exprimă în viața organică, a cărei sursă, centru și podoabă se află deopotrivă în om și în lucruri, în întregul univers.

Să nu uităm că, la Böhme, întreaga lume, „cu stele și elemente", nu este decît un imens fluviu al vieții. Totul trăiește: pămîntul, pietrele, metalele[159], marea, cerul, astrele și soarele. Totul trăiește, totul participă la o viață comună, în fiecare viață se exprimă altă viață; viața lumii naturii exprimă viața ascunsă a lumii spiritului.

Este firesc ca Böhme să fi căutat „perla fundamentală" în scrierile astrologilor, ale alchimiștilor, ale lui Paracelsus[160], Schwenkfeld[161] și Weigel[162], care înțeleseseră atît de bine natura vieții. De aceea, tot dintre partizanii lui Schwenkfeld și Paracelsus s-a format acea mică grupare de prieteni, de protectori și de adepți despre care am vorbit[163] și care l-au susținut în timpul celor șase ani de tăcere impusă. Din nefericire, toate sau aproape toate scrisorile adresate de Böhme prietenilor, scrisori ce reprezintă principala noastră sursă de referință la istoria ultimilor ani de viață, sînt posterioare acestei perioade. Prin urmare, cu cîteva excepții, nu cunoaștem numele primilor lui prieteni.[164] Se știe că primul a fost Carl von Endern.[165] Chiar în Görlitz avea un prieten apropiat — medicul Tobias Kober.[166] Sînt pomeniți juristul Hans Rothe[167] și Michael Kurz[168], tot medic. Mai sînt și alții, ale căror nume se regăsesc în scrisorile lui Böhme.[169] Influența lor asupra lui Böhme a fost importantă, căci i-au oferit cărți și idei. De asemenea, prin încurajările lor, prin rugămințile lor de „a nu-și disprețui darul", ei au jucat un rol în evoluția lui spirituală: au determinat, poate, criza din anul 1618. Se pare că influența dr. Balthazar Walter[170], pe care l-a cunoscut în anul 1617, a fost deosebit de semnificativă.[171]

În anul 1619 îl regăsim pe Böhme la Carl von Endern.[172] Acolo își termină cartea *Despre cele trei principii ale esenței divine.* Alte două cărți urmează curînd după aceea.[173] Cercul cititorilor și al adepților crește vertiginos. Carl von Endern îi cîștigă de partea lui Böhme pe fratele său Michael[174] mai întîi, apoi pe Abraham von Sommerfeld[175], familiile Schweinichen și Schweinitz[176]. Pe de altă parte, dr. Walter este foarte activ.[177] Printr-un intermediar, un anume Christian Bernhard, vameș la Sagan[178], el devine adeptul lui Böhme, iar prin el și fratele său Michael, *Conrector* la Beuthen.[179] Prin acesta, Caspar Lindner[180], și el vameș la Beuthen, este pus în legătură cu teozoful. La rîndul lui, Balthazar Walter oferise cărțile lui Böhme dr. Krause din Liegnitz.[181] Acesta le-a împrumutat ginerelui lui, Balthazar Tilke sau Tölke, care a avut unele obiecții.[182] A urmat o polemică.[183] Prin dr. Krause și prin Tilke, medic și el, Johann Staritz[184] a primit cărțile teozofului. Apoi Böhme s-a întîlnit cu Staritz, Tilke și dr. Koschwitz[185] la Theodor von Tschesch[186]; în casa lui Tschesch a făcut cunoștință cu Abraham von Frankenberg[187], al cărui unchi, Sommerfeld, îi împrumutase cărțile lui Böhme. La Troppau, tot un medic, dr. Guller[188], îi face propagandă lui Böhme, iar la Glogau — Gottfried Freudenhammer von Freudenheim.[189] La el, Böhme îl cunoaște pe Johann Jakob Huser[190], bancher în Liegnitz. De la alții s-au păstrat doar

numele: nobili, burghezi, medici[191], meșteșugari, ba chiar un pastor[192]. În fine, sînt și unii despre care nu știm nimic.

„Scrisorile teozofice" ale lui Jakob Böhme caracterizează acest grup. Era un fel de „societate secretă" ca atîtea în epocă. Nu a fost nicidecum o „sectă", și nici o nouă „Biserică". Am mai spus-o, Böhme nu e sectar. El păstrează secretul doctrinelor lui și are perfectă dreptate. A trăit experiența persecuției, dar nu se „separă", nu înființează o „comunitate de aleși", cum nu o fac nici Andreae și rozecrucienii, nici nenumăratele „academii" (*Sprachgesellschaften*) și „loji" ale timpului.[193] Incontestabil, conducătorul spiritual al acestei „academii" sileziene este Böhme. Cărțile lui sînt studiate, copiate, date la copiat[194]; sînt transmise de la unul la altul; sînt discutate; lui Böhme i se aduc obiecții, i se cer clarificări; se organizează conferințe, dezbateri.[195]

Böhme călătorește. Îl găsim cînd la un pricten, cînd la altul: la Endern, la Schweinichen, la Tschesch. Nefiind prezent, le scrie. Activitatea personală, căreia îi adaugă o activitate literară foarte bogată[196], îi răpește din ce în ce mai mult timp. Nu-și mai poate vedea de treburi, nu mai e în stare să cîștige pentru el și familie. Își abandonează definitiv meseria de cizmar. În anii 1619 și 1620 îl găsim la Praga, făcînd comerț cu mănuși de lînă cumpărate de la țăranii din Lusacia pentru a le revinde la tîrg. Probabil că și-a ales această meserie pentru a călători mai liber.[197]

Se pare că afacerile nu-i merg; scrisorile sînt pline de lamentări privitoare la duritatea vremurilor[198], foarte reală de altfel, cel puțin în mica patrie a filozofului; sînt pline de descrieri de război: bandele de cazaci devastează țara și răspîndesc boli.[199] Teozoful este pesimist, nu crede în veștile bune, prevestește războaie și nenorociri. Se împlinește sorocul, Babel va pieri, iar vulturul se va înălța spre soarele de la miezul nopții. Reforma cea mare se apropie.[200]

Cît despre el — el era bolnav[201]; și totul este scump, nu se găsește nimic. „Oare bunul lui prieten nu vrea să-i vîndă niște sfeclă?"[202] Îi vinde, îi dă sfeclă, grîu; dar Böhme nu vrea pomană. Este prea mîndru; vrea să plătească.[203]

Dar toate astea sînt lucruri „exterioare". Doctrina lui, lucrările lui îl preocupă mai presus de orice. De fiecare dată o ia de la capăt, de fiecare dată se repetă, de fiecare dată aduce ceva nou. Marile tratate sînt urmate de cărți foarte mici, iar metafizica — de pura întemeiere.[204] Scrie un comentariu la Facere, vrea să urmărească istoria celor două principii care se întrupează în om; vrea să le descrie lupta începînd cu

creația lumii și cu lucrarea lui Cristos „ascunsă" în noi.[205] Ar fi vrut ca cineva să îi reunească toate cărțile într-un volum.[206] Își dă prea bine seama cît de greu le este cititorilor să își croiască drum printre aceste labirinturi obscure. Încearcă să-și comenteze explicit ideile, să le dea o „cheie", o cheie care de altfel trebuie descifrată.[207]

VII

În acest timp, Gregorius Richter, vechiul lui dușman, nu depusese armele. Activitatea teozofului, relațiile lui neîntrerupte și din ce în ce mai strînse cu adepții lui Schwenkfeld și Paracelsus nu puteau să-i scape. De altfel, la Görlitz lumea vorbea despre aceste lucruri, circulau chiar unele legende. Se pare că Richter, departe de a lua în seamă armistițiul, continuase să-l „eretizeze" (*verketzern*) pe teozof în predici. Böhme se plîngea că se făceau des aluzii la noua erezie, iar credincioșii erau atîțați împotriva lui.[208]

Se pare că secretul lui Böhme a fost bine păstrat. Dintre numeroasele scrieri, nici una nu a ajuns în mîinile lui Richter. Știa probabil că există — și-atît.[209] În orice caz, nu putea interveni oficial înainte ca Böhme să îi ofere ocazia sau pretextul.

„Cărțile mele se găsesc pretutindeni", îi scrie Jakob Böhme lui Christian Bernhard în anul 1621. „Cîteva persoane onorabile s-au oferit să le dea la tipar, lucru pe care pentru moment nu îl doresc, pentru că Babel aruncă flăcări, dar căruia îi va veni timpul."[210] Trei ani mai tîrziu s-a hotărît, iar în 1624 Hans von Schweinichen[211] trimite la tipografie, chiar la Görlitz, o cărticică cunoscută sub titlul *Weg zu Christo*, în care Böhme adună laolaltă trei opuscule mistice: *Von wahrer Busse*, *Von wahrer Gelassenheit* și *Vom übersinnlichem Leben...*

„Această cărticică, spune Böhme în apologie[212], povestește despre propria formație, despre felul cum am căpătat de la Dumnezeu acest dar. A fost scrisă la cererea unor persoane sus-puse și instruite și a pătruns adînc în inima unora." Ceea ce nu e de mirare: în întreaga literatură mistică germană sînt puține opere atît de sincere, de pasionate și de pure. Pure chiar prin comparație cu întreaga teozofie böhmistă.

Doctrinele pe care le expune Böhme într-o limbă remarcabil de frumoasă aparțin misticii clasice germane: sînt doctrine despre moarte, abandonarea sinelui și, în cele din urmă, nașterea cu și întru Cristos. Deși le cunoștea, Prunnius credea că fuseseră scrise de Tauler.[213]

Din punctul de vedere al lui Richter, meritau să fie puse pe foc. Jakob Böhme îi scrie prietenului său Von Schweinichen, de care tocmai se despărțise: „Cînd am ajuns acasă, [...] am găsit făcut patul Satanei în care voia să mă culce. [...] Căci *Primarius*, acest fariseu suprem, a tunat și a fulgerat împotriva tipăriturii, ca și cum i-aș fi ucis fiul sau i-aș fi ars bunurile."[214]

Lui Carl von Endern îi scrie: „Diavolul fariseu s-a dezlănțuit cu furie și m-a osîndit cu carte cu tot, declarînd-o bună de pus pe foc. De asemenea, m-a acuzat de cele mai josnice vicii [...], ca pe unul care disprețuiește Biserica și sacramentele; a spus că mă îmbăt toată ziua cu rachiu și bere, dar și cu vin; și a mai spus că sînt un derbedeu."[215] „Ceea ce, adaugă cu naivitate teozoful, nu este deloc adevărat. *El* este un bețiv!"[216]

Dar asta nu este totul: Gregorius Richter scrie contra cărții teozofului un *pasquillo* pe care devotamentul vindicativ al discipolilor lui Böhme l-a salvat de la uitare. „Aproape că îmi vine să cred, îi scrie Böhme lui Moser, că acest *pasquillo* i-a fost dictat de cel mai vulgar dintre diavoli." „Acest *pasquillo* este atribuit de aproape toți învățații — dar și de noi — Satanei."[217]

În toată epoca — o epocă polemică și vulgară, dacă se poate numi așa — nu s-a găsit ceva asemănător. La drept vorbind, nu se poate vorbi despre o polemică; Richter nu face decît să-l insulte pe Böhme. „Cîte rînduri, atîtea blasfemii în cartea cizmarului. Asta duhnește a clei de cizmărie, *cîh*! Un pericol mare amenință locurile unde au loc astfel de lucruri fără urmări grave. Căci Domnul își va arăta puterea și măreția și îi va pedepsi cu asprime pe toți acești croitori și cizmari *fantaști* care susțin, propovăduind cvadriunitatea, o erezie mai dăunătoare decît cea a lui Arius. Ea trebuie extirpată cu rădăcini cu tot."[218]

Celebrul argument al lui Richter — cizmarul să nu-și ridice ochii mai sus de cizmele pe care le face — l-a jignit profund pe teozof. Dar acest reproș nu era atît de stupid pe cît se credea.[219] Sub o formă jignitoare și vulgară, Richter a adus o obiecție importantă; o mai folosise cu unsprezece ani în urmă și am relatat ce impresie făcuse asupra lui Böhme.[220] Iată semnificația acestui *pasquillo*: Böhme este un eretic, un denigrator al Bisericii și al celui mai important sacrament, cel al predicii, prin chiar faptul că, *fără să fi primit dreptul*, își îngăduie *de la sine putere* să comenteze Scripturile și să predice.[221] Era un lucru foarte grav, iar Richter avea totală dreptate.[222]

Dar nu părea foarte sigur de victorie; nu îndrăznește nici măcar să acționeze pe lîngă autorități. De altfel, este cert că Böhme avea adepți

în Senat. Richter încearcă să îi forțeze mîna, convingîndu-l pe un anume Frisius, pastor în Liegnitz, să acționeze, convocînd consiliul canonic din Görlitz în numele tuturor predicatorilor și al pastorilor din dioceză.[223] Böhme povestește că Richter încercase să stîrnească împotrivă-i nemulțumirea persoanelor influente din oraș și consiliu. „Dar cum cea mai mare parte a acestor domni din Senat îmi citiseră cartea tipărită și nu găsiseră nimic care să contravină religiei creștine; și cum plăcuse multora, au fost unii care au judecat această acțiune dirijată de *Primarius* ca nedreaptă, spunînd că nu există nici un motiv întemeiat de a fi urmărit. Această religie nu aduce nimic nou, are exact același temei cu cel al Sfinților Părinți și s-au scris multe cărți asemănătoare.[224] Alții [...] socoteau că ar fi bine să mă cheme în fața consiliului și să mă amenințe: să iau seama, de teamă ca nu cumva împăratul sau prințul elector, întărîtați de preoți, să nu mă aresteze."[225] Evident, nu la Böhme se gîndeau prudenții consilieri: erau neliniștiți[226] pentru ei și pentru orașele lor. Însă poporul ținea cu Richter.[227]

Urmarea este ușor de prevăzut. La 23 martie 1624, drept consecință a numeroaselor imputări aduse doctrinei, imputări calificate drept „dăunătoare", *Magistrat*-ul decide să-i ceară lui Jakob Böhme să „se mute din oraș"[228]. *Magistrat*-ul vrea liniște. În 25 martie, Richter rostește o nouă predică violentă contra lui Böhme, citită în ziua următoare de Senat.[229] Decizia i se aduce la cunoștință. Ne povestește că i-au respins *Apologia*, că l-au sfătuit „să plece o vreme din oraș sau, întrucît existau oameni care îi prețuiau prezența, să se mute la ei acasă pentru ca ceilalți să aibă liniște"[230]. Iar Böhme răspunde că, „întrucît aceasta este situația și nimeni nu vrea să-l asculte sau să-i ia apărarea, va încerca să găsească undeva un loc liniștit, lîngă oameni pioși, astfel încît să scape de sub urmărirea *Primarius*-ului"[231]. Este ceea ce, în fond, îi cereau și burghezii de treabă din Görlitz. „Dezvinovățirea" lui nu îi interesa nicidecum. Nu de el, ci de Richter și mai ales de împărat le era teamă.

Or, în aceeași zi, Gregorius Richter lansează contra lui Böhme al doilea *pasquillo*, mai violent și mai vulgar decît primul.[232] Richter nu găsește ceva mai bun de făcut decît să-i pună față-n față pe Cristos și pe cizmar. „Pe cine să urmăm? Pe cine să credem? Pe tine, Cristos adevărat? Sau pe tine, cizmar sperjur și excrementele tale?" Evident, pe Cristos, care „vorbește despre lucruri serioase, propovăduiește credința, disprețuiește bogățiile; în timp ce cizmarul laudă *raptus*-ul (jaful), vorbește ca un bufon, tînjește după bogăție" etc.[233] Îi putem ju-

deca lucrarea după următorul verset: „Cristos dăruia apa vieții, iar cizmarul aleargă dimineața după apa morții (rachiul). Cristos se mulțumea cu vin obișnuit, cizmarul nu bea decît vinuri străine."[234] Dar există și acuzații mai directe: cizmarul, spune el, „propovăduiește în secret, prin locuri obscure. Cristos o făcea pe față."[235]

A doua zi, în 27 martie, al treilea *pasquillo*. Richter exultă. „În fine, orașul Görlitz te alungă, gură criminală și hulitoare! Și să plece o dată cu tine toți cei care-ți citesc cărțile! Pleacă, să nu mai revii niciodată! Poți să și pieri!"[236] Așa sună cuvintele de „adio" pe care *Primarius* Richter le adresează teozofului.

Puțin cam devreme, căci Böhme nu pleacă.[237] „Nu am fost nicidecum alungat, susține el, am fost doar sfătuit să plec." Desigur, este gata să plece să-și întîlnească prietenii[238], dar nu vrea să se grăbească și nici să fugă. Nu vrea să se recunoască învins. Crede că are dreptate, că *dreptatea* e de partea lui; și vrea, cu o încăpățînare de țăran, să fie respectat. Probabil că acele *pasquilli* ale lui Richter l-au exasperat. Nu mai este ascultat? Va scrie. I se respinge *Apologia*? O va publica totuși; în plus, va explica tuturor creștinilor adevărați josnicia lui Richter.[239] Iar cînd, în cele din urmă, vede că oficialitățile, autoritatea publică, refuză să îi recunoască drepturile, recurge la tribunalul suprem, la tribunalul Mîntuitorului Isus.[240]

Uneori, apologia lui Böhme este un atac la fel de violent precum cel al lui Richter: Böhme se simte foarte ofensat. „Faptul că *Primarius* îi critică scrierile este dreptul lui; numai că ar fi trebuit să le și citească. Or, tocmai asta a omis să facă! Nu a citit nici măcar *Weg zu Christo*; nu știe că nu este o carte, ci doar un titlu comun dat celor trei lucrări. Dar *Primarius* nu critică: el nu știe decît să profereze injurii în loc să-i arate greșelile, să i le examineze, să le discute cu el în prezența oamenilor instruiți."[241] Böhme amintește că a fost „examinat" o dată și că erezia lui nu a putut fi dovedită. Dar *Primarius* este incapabil să înțeleagă despre ce este vorba. Nu a spus el oare, din înaltul amvonului, „că am scris: Fiul lui Dumnezeu este făcut din argint viu"[242]? Și de aceea îl calomniază în fața întregii comunități, spunînd că este un eretic și că nesocotește Biserica și sacramentele. „Este o minciună, întrucît, în primul rînd, eu nu nesocotesc Biserica, din moment ce mă duc la biserică, și nici sacramentele de care încerc să mă apropii, dar eu mărturisesc templul Domnului Isus Cristos în noi.[243] [...] Și mărturisesc un Dumnezeu etern, care este esența eternă, fără început, una și bună, care locuiește în sine în afara întregii naturi sau creaturi și care

nu are nevoie de nici un loc sau spațiu și nu admite nici o măsură. Și mărturisesc că acest Dumnezeu-unul este întreit ca persoană."[244]

Și *Apologia* către Senat este foarte abilă. Böhme respinge acuzația de a fi predicat fără voie.[245] „Nu sînt, spune el, nici învățător, nici pastor. Și nici nu predic, nici nu învăț, ci dau socoteală doar de darul, de cunoașterea și de experiența mea." Și în ce-l privește, nimeni nu trebuie să se teamă de tulburări, căci „... eu nu frecventez oameni de rînd, ci doctori, preoți și nobili instruiți"; și mai spune că ultima cărticică (*Weg zu Christo*) a plăcut unor persoane sus-puse, ducelui de Liegnitz și consilierilor lui, precum și unor personaje nobile de la curtea din Dresda.[246]

Böhme este cîteodată vulgar; dar, cu toată vulgaritatea, ce diferență de ton față de Gregorius Richter![247] De altfel, se simte ofensat pe nedrept. „Calomniile privitoare la persoana și viața lui, pe care *Primarius* le răspîndește, se răsfrîng asupra copiilor. În plus, calomnia este formal interzisă prin lege: toate constituțiile interzic publicarea unor astfel de *pasquilli*!"[248]

Lucrul cel mai grav este că *Primarius* îi atribuie trăsături de comportament care nu îi aparțin. „Nimeni, spune Böhme, nu ar putea susține că m-a văzut bînd zilnic rachiu, cum pretinde el. [...] În ce-l privește pe *Primarius*, vinurile spaniole îl fac cîteodată s-o ia razna; se vede și după rubiniul obrajilor că bea mult mai mult vin decît mine."[249]

Jakob Böhme adresează un apel Judecătorului suprem; îl acuză pe Gregorius Richter și, în același timp, explică temeiul profund și *sensul* comportamentului său.[250]

„La început, timp de șase ani, m-am supus și nu am scris nimic. De ce nu încetează să mă persecute? Ce i-am făcut? Dar nu, nu putea! [...] Dumnezeu a făcut din el o unealtă. [...] Persecuția lui mi-a dat putere și avînt. Și de aceea, cum nu am judecători aici, [...] recurg, pentru el și pentru judecata lui, la tribunalul Mîntuitorului Isus. [...] Și pentru că mă faceți profet, vă voi spune ceea ce Dumnezeu m-a ajutat să aflu. [...] Căci a venit vremea cînd Dumnezeu vă va cere socoteală și vă va pedepsi."[251]

VIII

Timpul trecea, iar Böhme se afla tot la Görlitz. Se pare că, în oraș chiar, avea numeroși adepți printre burghezii înstăriți și instruiți.[252] De altfel, adevărații burghezi din Görlitz, slabi teologi, credeau că Richter exagerase; că doctrina lui Böhme nu era periculoasă și nici măcar

nouă; că Böhme era în fond inofensiv și că *Primarius* — care nu era iubit — greșise declanșînd această polemică din care, în definitiv, a ieșit dezavantajat.[253] De altfel, cizmarul părea foarte sigur de ce făcea. Oare nu avea protectori puternici la Liegnitz și chiar la Dresda?[254] Cel mai bine era ca lucrurile să fie lăsate să se liniștească de la sine și să cadă în uitare.

Dar nu aceasta era și părerea celor doi adversari. Nici Böhme, nici Richter nu voiau să cedeze. Böhme își cerea dreptul, iar Richter, furios datorită răspunsului sever primit, voia pieirea ereticului. Fanatizînd populația, putea foarte ușor să forțeze mîna magistraților. Trebuia găsită o ieșire din această situație foarte încurcată; în cele din urmă, Böhme hotărăște să meargă la Dresda, unde, spune el, „sînt chemat pentru o discuție cu consilierii prințului și cu dr. Hinkelmann, directorul laboratorului de chimie."[255] Dr. Krause îi scrie că pleacă în 9 mai la Dresda „pentru o discuție cu persoane nobile care îmi cunosc și îmi prețuiesc scrierile"[256].

Ne putem da seama prea bine ce însemna această invitație pentru Böhme. Nu era oare mijlocul de a face să triumfe cauza lui, de a se putea dezvinovăți de atîtea suspiciuni și de a putea distruge definitiv orgoliul predicatorilor? Plin de speranță, se duce mai întîi la Zittau, la Rhenisch și Behrendt, prietenii lui. I se dau bani de drum, iar cei doi medici cu care are o „discuție" îl asigură că *pasquillo*-ul lui Richter era inspirat de demon. Behrendt, la care locuiește în Zittau, îl însoțește pînă în capitală. Scrisorile lui Böhme către dr. Kober ne permit să-i urmărim șederea la Dresda.[257] La început, se aștepta la un triumf. Locuiește la Hinkelmann, un „bun creștin" care îi propune să rămînă la el cel puțin o lună. „Îmi poate fi de folos", crede Böhme. Poartă „discuții" interesante cu Hinkelmann. Printre consilierii prințului se află și „persoane credincioase care îi prețuiesc cărțile"[258] și care sînt interesate de teozofie. *Weg zu Christo* trece prin multe mîini.[...] Toată lumea este indignată de comportamentul lui Richter. [...] Cei mai de vază consilieri îi promit să organizeze „o discuție creștină". [...] Toată lumea vorbește despre o nouă reformă, chiar în cărți.[259] Și superintendentului Aegidius Strauch[260] îi place cărticica.[261] Lumea vorbește despre o nouă ediție.

De Rusalii, ofițerii curții, mareșalul, un consilier și un călăreț sosesc acasă la Hinkelmann pentru a-i vorbi.[262] I-au citit și i-au prețuit cartea. I-au oferit-o chiar prințului elector. Îi promit că vor reveni și că îl vor ajuta — „lucru pe care îl aștept în fiecare zi". În joia de după Rusalii, consilierul Joachim von Loss[263] îl invită la el împreună cu

Hinkelmann și cu alt medic. Von Loss promite că va interveni pe lîngă prințul elector pentru a i se pune la dispoziție un loc liniștit în care Böhme să își desfășoare talentul. Böhme așteaptă încrezător: va fi chemat la prințul elector[264]; i se va da dreptate. Gregorius Richter va fi silit să se poarte cum trebuie. Probabil că va fi admonestat, cu asprime chiar, pentru reformele pe care le introduce în Görlitz. Soției lui să nu-i mai fie teamă și să nu încerce să dreagă ceea ce partizanii *Primarius*-ului au stricat. Lumea va vedea cum acest fariseu îi hărțuiește pe adevărații creștini. De altfel, dacă Richter nu încetează cu calomniile, va tipări *Apologia* și toată lumea din Dresda care nu împărtășește părerile lui Richter va fi informată.[265]

De fapt, în Dresda nimeni nu era de acord cu Gregorius Richter. Cei mai fermi apărători ai dogmei nu găseau, în esență, nimic condamnabil în micile tratate ale teozofului. Nu vedeau în ele decît o sinceră pietate; desigur, analizate îndeaproape, s-ar fi putut găsi lucruri eterodoxe.[266] Doctrina lui Jakob Böhme despre *abandonare* (*Abgelassenheit*), rolul pe care îl atribuia voinței, căreia îi afirma libertatea, conceptul de credință, conceptul *separării* (*Abgeschiedenheit*) — oare toate respectau dogma? Dar ce idee să aplici regulile riguroase ale teologiei la opera unui cizmar! De altfel, chiar „aceste înalte personalități" nu erau prea consecvente.[267] Pentru toți acești înalți nobili, Jakob Böhme reprezenta în primul rînd o curiozitate. Li se spusese că în Görlitz trăia un cizmar ce scria cărți pe care nimeni nu le înțelegea. Unii spuneau că este eretic; alții, marea majoritate, credeau că Böhme este magician sau alchimist. Dacă, din întîmplare, știa să fabrice aur?[268] Jakob Böhme a cunoscut un moment de celebritate: este vizitat, este reținut în Dresda. Dar lucrurile nu avansează. Prințul elector a plecat, consilierii — de asemenea[269]; „aici totul se rezolvă prin favoruri", se plînge sărmanul Böhme, care spera să i se facă dreptate.[270] În fine, i se promite că duminică, 20 iunie, se va întîlni cu Aegidius Strauch. Scrisorile lui Böhme se opresc aici. Se pare că Dresda și-a pierdut rapid orice interes pentru el.

Erau lucruri mult mai serioase care preocupau spiritele. Acest om inofensiv (se putea observa ușor că nu este un eretic periculos), care nu putea fi înțeles și care, în plus, nu știa să fabrice aur, nu prezenta nici un interes la curte. Întrevederea cu prințul elector, promisă de Von Loss, nu a avut loc.[271] I se promite în continuare că se vor ocupa de problemele lui, că vor organiza o conferință, un *colloquium* cu teologi adevărați. Și Jakob Böhme, care aștepta o decizie, care suferă la gîndul că familia sa este expusă persecuțiilor lui Richter și ale „haitei"

acestuia[272], așteaptă la nesfîrșit; îl roagă pe fiul cel mare, pe Jakob aurarul, care vrea să plece, să-l aștepte pînă se-ntoarce, să-și protejeze mama și frații; își roagă prietenii, pe Kober și pe Kurz, să-i vină în ajutor.[273]

Nu se știe exact dacă acel *colloquium*, atît de așteptat, a avut loc. Se pare că nu; tot ce a obținut a fost o discuție particulară neoficială cu Aegidius Strauch și cu alți teologi. A fost, se spune, autorizat să se retragă în liniște. Și asta a fost tot.[274]

IX

Despre revenirea la Görlitz nu știm nimic. Într-un cuvînt, se întorcea învins și nedorit. Aflăm că, de această dată, nu a mai stat.[275] Pleacă la prieteni, la Schweinichen din Schweinhaus, apoi la David von Schweinitz din Seifersdorf. Abraham von Frankenberg se află tot acolo; Böhme scrie pentru el și Johann Siegmund von Schweinichen ultima lucrare, *Tabula principiorum*[276]. Mai începe o lucrare — *177 quaestiones theosophicae*[277] —, dar nu o poate termina.

„După plecarea mea, scrie Frankenberg, a făcut febră mare, s-a umflat, căci băuse prea multă apă, și, în cele din urmă, bolnav fiind, a fost dus conform dorinței acasă la Görlitz.[278] Revenea să moară. Soția era plecată.[279] Ar fi fost complet singur dacă prietenii lui, Tobias Kober, Michael Kurz și Johann Rothe, nu l-ar fi îngrijit și susținut. Alt medic, dr. Christoph Kütter[280], a venit de la Sprottau, iar Melchior Behrendt — de la Zittau.

Ultimele lui zile sînt descrise de Tobias Kober, cel mai credincios prieten al său. „Relatarea", trimisă familiei Schweinichen, se citește cu emoție:

„Și cînd, scrie Tobias Kober, n-a mai fost posibilă salvarea, ne-am hotărît, eu și Christoph Kütter din Sprottau, să-i sugerăm să ia *Cœna Domini**, pentru a putea fi înmormîntat fără probleme."[281] Precauția nu era inutilă. Gregorius Richter, vechiul dușman al lui Böhme, nu mai trăia: murise în 14 iulie 1624[282]; dar i-a urmat un succesor pe măsură în persoana lui Nicolaus Thomas. Meister Elias Dietrich[283], la care a apelat dr. Kober, nu îndrăznește să vină pentru a-l spovedi și împărtăși pe eretic fără să fi primit în prealabil autorizația superiorului, *Primarius* Nicolaus Thomas[284]. Vine a doua zi pentru a-i pune muribundului

* *Cœna Domini* = Cina cea de taină; în context: ultima împărtășanie (*n.ed.*).

o serie întreagă de întrebări privitoare la dogmă. Lista acestor întrebări și raportul lui Meister Elias Dietrich sînt foarte ciudate. Sărmanul Böhme, care de-abia mai poate să vorbească, îndură un examen în toată regula. Meister Elias Dietrich îl confruntă pe eretic cu întregul catehism luteran.[285]

„Dacă crede că Dumnezeu este unul în esență și întreit ca persoană — Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh? Dacă crede că Dumnezeu a creat la început omul după chipul și asemănarea sa. Dacă crede că omul, prin voință proprie, prin minciuna diavolului, s-a întors de la Dumnezeu și, din această cauză, a căzut în păcat și în moartea temporală și eternă, și că ar fi trebuit să rămînă așa în veci dacă Dumnezeu, prin mila sa, nu l-ar fi salvat și iertat? Dacă crede că există în Cristos cele două naturi, că trupul lui nu a fost adus din cer, ci îl avea de la *Maria Virgine operatione S. Spiritus* (Fecioara Maria prin mijlocirea Sfîntului Duh)? Dacă crede că nu există altă cale de mîntuire decît Cristos, la care trebuie să ajungem prin noi, printr-o credință autentică, care este un dar de la Dumnezeu?"[286]

Și întrebările continuă în același spirit. Se constată că Dietrich nu are nici cea mai mică idee despre doctrina lui Jakob: toate întrebările sînt antischwenkfeldiene sau antifilipiste.

„Dacă credea că doctrina Bisericii Luterane este bună și conformă cu Scriptura și dacă, în cazul în care Dumnezeu i-ar reda sănătatea, va rămîne credincios Bisericii lui. Și cum răspunse *afirmativ*, îl trimiteam la Scriptură și îl îndemnam să nu fie legat decît de Dumnezeu, adică să se mulțumească cu cuvîntul ei relevat. Cît despre revelațiile secrete și despre viziuni, ele erau ceva foarte nesigur, întrucît un om putea să-și imagineze sau să viseze ceva care *in rei veritate* (în fapt) nu s-a petrecut niciodată; de asemenea, diavolul putea să-i provoace o vedenie, dar cuvîntul lui Dumnezeu era de netăgăduit, iar cel care își punea credința în acest cuvînt nu se putea înșela. La aceasta, el a răspuns că știa bine Noul Testament și că îl citea cu asiduitate [...]. Că trebuia să se abțină a mai scrie pentru motivele indicate. Atunci mi-a povestit *occasione scribendi* (în scris) ceea ce nu consider util a mai relata aici." Dietrich este foarte prudent. El continuă:

„Dacă se mai împărtășise? Răspuns: Da, deseori, în fiecare an, ultima dată cu vreo nouă luni în urmă."

„*His praemissis* (acestea fiind premisele), m-am pregătit pentru aceasta, și, înainte de binecuvîntare și de administrarea sfintelor sacramente, i-am pus încă o dată următoarele trei întrebări pentru a mă

asigura și mai bine *contra calumniatorum morsus* și *Satanae mendacia* (împotriva atacurilor calomniatorilor și minciunilor Satanei).

1. Dacă se recunoștea păcătos? Răspuns: Da.

2. Dacă regreta din toată inima păcatele comise? Răspuns: Da. *Manilius complicatus, oculis elevatis* (încurcat, Manilius și-a ridicat ochii).

3. Dacă credea că Cristos a murit pentru el și că și-a vărsat sîngele pentru el? Răspuns: Da. Căci el spune: veniți la mine, voi toți etc.

Apoi l-am făcut să-și spună *confiteor*-ul (spovedania), l-am absolvit de păcate și *praemissis praemittendis communiciret* (date fiind premisele, să se împărtășească); am făcut tot ce comportă funcția mea față de bolnavi. Dar cum era slăbit, m-am adaptat circumstanțelor și, potrivit îndemnului Sfîntului Pavel și exemplului lui Cristos, l-am tratat cu milă și prietenie. De altfel, în general, nu-mi stă în obicei să mă port dur și sever. Am observat, atît în exercitarea funcției, cît și din experiența vieții că obții mai mult cu milă și prietenie decît cu dojană și severitate."

*Haec non ficta sed facta sunt (sensu et rebus iisdem immo fere verbis). Anno Christ. 1524, die 15 nov. Hora 8 matut.**

Meister Dietrich nu se simte liniștit și adaugă:

Wem Gott seine Gnade nicht will versagen,

Dem soll ich meinen Dienst nicht abschlagen.

*Semper in dubiis benigniora praeferenda sunt. Et recto, ne praecipitanter et cum scandalo iudicem id quod nobis nox tenebrosa aliis autem clara lux est.***

După spovedanie, Meister Elias plecă, promițînd să revină. „Cînd toate acestea s-au terminat, continuă dr. Kober, puterile i-au slăbit și nu l-au mai interesat cele *terrestria*.[287] Duminica următoare, în prezența mea și a lui Hans Rothe, a lui Michael Kurz și a familiei, i-am spus că viața îi este în pericol și că se apropie de sfîrșit. El a răspuns: « În trei zile veți vedea că Dumnezeu își va încheia socotelile cu mine. » Și cînd l-am întrebat dacă vrea să moară (fără părere de rău), a răspuns: « Da, potrivit voinței lui Dumnezeu. » Apoi ne-am rugat la Dumnezeu, în dorința de a-l afla mai bine a doua zi — dacă Dumnezeu voiește. La

---

* În trad.: Acestea nu sînt închipuiri, ci fapte (ele coincid în literă și spirit). Anul 1524, 15 nov. Ora 8 dim[ineața].

** În trad.: Celui căruia Dumnezeu nu vrea să-i refuze grația,
Să nu-i resping nici eu ajutorul.
În situații dubioase trebuie alese soluțiile favorabile. Și, în mod cu totul neașteptat, atît eu, cît și judecătorul [am decis că], ceea ce pentru noi poate însemna „noapte întunecoasă", pentru ceilalți poate însemna „zi luminoasă" (*n.ed.*).

care a răspuns: « Să mă ajute Dumnezeu. Amin. » După care nu s-a mai aflat în această lume.[288] Însă, puțin după miezul nopții, duminică dimineața, și-a chemat fiul, pe Tobias, și l-a întrebat dacă nu cumva auzea și el o muzică minunată? Tobias i-a spus că nu. Böhme continuă: « Deschideți ușile să auzim mai bine cîntul. » Apoi a întrebat ce oră e, că tocmai bătuse ceasul. Și cînd i s-a răspuns că e ora două, a spus: « Nu mi-a sunat încă ceasul. » Apoi a rostit deodată cuvintele: « O, Dumnezeule puternic, Zebaoth, mîntuiește-mă după voința ta! » Și apoi: « O, Isuse Cristoase, Domn crucificat, ai milă de mine și ia-mă în împărăția ta! » Puțin mai tîrziu a numit cîteva dintre cărțile sale. Apoi, după un timp: « Unul dintre voi trebuie să se ducă la familia Schweinichen. » Cuprins de slăbiciune, nu a mai rostit nimic."[289]

„Dar cînd a bătut ora șase, și-a luat rămas bun de la soție și de la copii, i-a binecuvîntat și a spus[290]: « Acum mă duc în Paradis! » A scos un suspin profund și a părăsit încet și liniștit această lume."

Böhme murise, dar ura predicatorilor continua să fie vie și neîndu-plecată. Kober descrie povestea penibilă și lamentabilă a funeraliilor sărmanului teozof, „unde totul s-a petrecut în chip absurd"[291].

Bazîndu-se pe raportul favorabil al lui Meister Dietrich, dr. Kober dispune funeraliile pentru marțea următoare. Conform uzanței, *Primarius* urma să țină predica după textul din Apocalipsă 3: 5. Dar cînd lui Nicolaus Thomas îi sînt aduse textul și o scurtă notă biografică, „însoțite de un taler pentru strădanie", el le refuză, spunînd: „Plecați de-aici, *eu* nu țin predica. S-o țină cine dorește. Mă opun să fie însoțit la cimitir, căci toată lumea știe cum, prin doctrinele lui entuziaste, a otrăvit întregul ținut." Văduva lui Böhme și Michael Kurz adresează o *rugăminte* primarului[292], „care convoacă întreg Senatul, ca și cum ar fi trebuit să se judece o cauză deosebită"[293]. Se hotărăște să se răspundă cererii și să fie îngropat cu slujbă. Dar nu se întîmplă nimic. *Primarius* Thomas refuză din nou, iar Meister Dietrich, care a avut destul răgaz să revină asupra atitudinii sale față de Böhme și să regrete că l-a tratat omenește, refuză și el.

De această dată, Johann Rothe prezintă în Senat o nouă *rugăminte*. Timpul presează: e marți. Magistrații ordonă din nou predicatorilor „*sine contradictione* (fără interdicția) de a însoți trupul [...], deoarece chiar *Landvogt*-ul, contele Karl Hannibal von Dohna, găsește că așa se cuvine și le condamnă sever împotrivirea"[294]. Nicolaus Thomas face obiecții, se declară bolnav. La 22 noiembrie situația era neschimbată. Consiliul nu întrunește cvorumul necesar și problema se amînă pentru a doua zi.

„Între timp, poruncesc groparului să pregătească mormîntul și să-i cheme pe oameni la înmormîntare", scrie Kober. În final, Senatul decide: „Meister Dietrich va ține predica și toate se vor face cum s-a convenit. Și pentru că predicatorii perseverază în ale lor, vor fi constrînși să însoțească sicriul — mai puțin *Primarius* care s-a declarat bolnav și a băut un decoct."[295]

„După aceea, urmat de o mulțime numeroasă, de noi toți, prietenii lui credincioși, de ceilalți cizmari și croitori, de toți cei cărora le-a fost milă de el, [...] trupul său creștin a fost dus și înmormîntat cu cinste de cei mai tineri cizmari; asta s-a petrecut în prezența a doi consilieri municipali și a tuturor școlilor."[296] După care, „cei trei predicatori, *excepto Dno Primario valetitudinario, volentes nolentes* (cu excepția Dlui Primar care, vrînd-nevrînd, era bolnav), au fost nevoiți să însoțească procesiunea. Dar de îndată ce au ajuns la porțile *cœnobium*-ului (mînăstirii)[297], au dat bir cu fugiții", mai puțin Meister Dietrich, care nu mai avea încotro. Plebea era revoltată de comportamentul predicatorilor.

Meister Dietrich urcă la amvon. Ține să se distanțeze personal de orice bănuială de simpatie față de teozof. Ține să declare că nu predică din proprie voință, ci exclusiv datorită unui ordin, și că ar fi preferat să străbată douăzeci de mile pentru a face aceste oficii altcuiva, decît să predice pentru Böhme.[298] Mai ales că, pentru a nu se crede că împărtășește greșelile lui Böhme, dorește înainte de toate să declare public că nu propovăduiește nimic care nu este conform cu litera dogmei și cu *Confessio Augustana* etc., etc. și că nu a acceptat nimic de la prietenii lui Böhme.[299]

Dietrich merge mai departe; caută să se scuze pentru faptul că a primit spovedania teozofului, dar, întrucît Böhme a răspuns satisfăcător întrebărilor, el l-a convins să se îndoiască. *In dubiis semper benigniora sequuntur* (îndoielile inspiră gînduri mai bune), poate că Böhme s-a căit și s-a convertit cu adevărat. Meister Dietrich nu a ținut o predică despre Apocalipsa 3:5, ci despre textul înfricoșător al Epistolei către Evrei 9:27: „Și precum este rînduit oamenilor o dată să moară, iar după aceea să fie judecata."

„Nu am fost demni de el, astfel își sfîrșește Tobias Kober *relatarea*. L-am persecutat, l-am numit *fantast* și *entuziast*. [...] În sfîrșit, el nu mai trăiește. Să dea Dumnezeu să ne putem recunoaște greșeala!"[300]

Dar cei din Görlitz nu erau dispuși să se îndrepte, iar cînd familiile Schweinichen și Frankenberg au pus crucea pe mormîntul lui Böhme, plebea a dat-o jos.

După două secole, orașul Görlitz i-a ridicat un monument.[301]

NOTE

1. Cf. *Memorialbuch* al Senatului orașului Görlitz. Acest pasaj a fost publicat de H. Fechner, „Das Leben Jakob Böhmes", *Neues Lausitzsches Magazin*, 1855–1856; în volum, Görlitz, 1857, p. 100: „Anno 1624, 23 März: Wegen des hiesigen Schusters, Jochen Böhmens genandt ist dedicirt das wegen vielfältigen Klagens der bösen angeblichen Lehr halber, er möchte vorm Rath gefordert und ihm sein Stab fürder zu setzen auferlegt worden."

„Anno 1624, 26 März: Jochen Böhme der Schuster und verwirrte Enthusiast oder Phantast spricht, er habe das Buch zum ewigen Leben angefertigt aber solches nicht trucken lassen, sondern es habe es einer vom Adel, Hans Sigismund von Schweinhaus es trucken lassen. Ist vom Rath verwarnet worden seinen Stab ferner zu setzen, oder in Entstehung der Güte soll solches ihrer Churfürstl. Gnaden berichtet werden. Darauf er sich erkleret, er wolle ehesten Tages sich wegmachen."

2. Bartholomaeus Scultetus (cu numele real Schultze), primarul orașului Görlitz, născut la 14 mai 1540, mort la 21 iunie 1614, a fost un astronom însemnat, codiscipol și prieten cu Tycho Brahe, coeditor, alături de Huser, al lucrărilor lui Paracelsus, căruia i-a tipărit *De pestilentia* la Peter Perna din Basel.

3. Bartholomaeus Scultetus, *Diarium*: „Anno 1613, July 26, Freitags würde Jakob Böhme, ein Schuster zwischen dem Thore hinter dem Spitalschmiede zum Ablohnen aufs Rathaus gefordert, und um seinen enthusiastichen Glauben willen gefragt darüber in Stock eingesetzt und sobald durch Oswalden sein geschriben Buch in 4°, aus seinem Hause geholt, darauf aus dem Gefängnis wieder entlassen, und ermahnt von solchen Sachen abzustehen. Anno 1613, July 28. Sonntag hielt Richter ein scharfe Predigt gegen ihn. Dienstag den 30 July, wurde Jakob Böhme, der Schuster, von den Predicanten in des Primarii Wohnung vorgefordert und in seiner Confession mit Ernst examinirt. Acest text a fost publicat de H.A. Fechner, *op. cit.*, p. 98, dar este inexact. Îl citățm după R. Jecht, *Jakob Böhme*, Görlitz, 1924, p. 36. Cf. G. Köhler, *Görlitzer Wegweiser*, 1837, nr. 45; Neumann, *Geschichte von Görlitz*, Görlitz, 1850, col. 392. *Epistolae theosophicae*, XII, 12: „Solche meine Schriften gedachte ich mein Lebenlang bey mir zu behalten, und keinem Menschen zu geben. Aber es fügete sich nach Schickung des Höchsten, dass ich einem Menschen etwas davon vertraute, durch welchen es ohne mein Vorwissen offenbar wurde, darauf mir das selbe Buch (*Aurora*) entzogen war, und weil

darinnen gar wunderliche Sachen eröfnet, so dem menschlichen Gemüthe nicht bald begreiflich waren, hate ich darum müssen von den Vernunft-Weisen viel austehen."* Cf. A. Frankenberg, *De vita et scriptis Jacob Boehmes*, § 13.

4. *Die Morgenröthe im Aufgang*. Se știe că titlurile latinești nu-i aparțin lui Böhme, ci editorilor lui. Titlul *Aurora* a fost dat de dr. B. Walther primei lui cărți. Vom cita lucrările lui Böhme cum se procedează de obicei, cu titlurile lor latinești.

5. Cf. unui *pasquillo*** latin de Gregorius Richter, publicat în Operele lui Böhme.

6. Cf. H.A. Fechner, „Das Leben Jakob Böhmes", *Neues Lausitzsches Magazin*, 1856–1857; în volum, Görlitz, 1857 (vom cita paginile din această ediție), pp. 60 și urm.; *Historia der Wiedergeborenen in Sachsen*, II, Frankfurt/Oder, 1715, pp. 310 și urm.

7. Despre dr. Wirthwein, cf. Funke, *Lebensbeschreibung Geistlicher Personen*, Görlitz, 1711, citat de G. Köhler în *Görlitzer Wegwiser*, 1837, nr. 45, și R. Otto, *Schriftstellerlexicon*, s.v.

8. Un fapt cert în toate aceste răfuieli este că autoritățile temporare nu aspirau decît la liniște și nu doreau să „ancheteze" credintele cetățenilor.

9. Se știe că semnul distinctiv al adepților lui Schwenkfeld era abținerea de la taina împărtășaniei. Ei susțineau că, de vreme ce nu s-a căzut de acord asupra sensului exact al procedurii, era preferabil ca împărtășania să nu fie practicată de teama de a nu cădea în ritualism. Despre Schwenkfeld și adepții lui, cf. Ecke, *Caspar Schwenkfeld*, Berlin, 1911, și însemnările din *Corpus Schwenkfeldianorum*, Teubner, Leipzig (în curs de apariție).

10. „Die Glocken seind der Görlitzer und nicht der Pfaffen. [...] Man solle ihnen auch nicht alles erlauben." Cf. Fechner, *op. cit.*, p. 101.

11. Editorii lucrărilor lui Böhme (mai puțin Gichtel, căruia îi datorăm prima ediție completă, Amsterdam, 1682) au confundat familia Schweinichen cu familia Schweinitz. Despre cele două familii nobile, cf. G. Koffmane, *Geschichte der Religionsbewegungen in Schlesien*, Breslau, 1880.

12. Despre filipiști și criptocalviniști, cf. G. Salig, *Histoire des Augsbürgischen Confession*, III, Halle, 1745, și bine cunoscutele lucrări ale lui Gottfried Arnold și ale lui Walch. De asemenea, cf. Loofs, *Dogmengeschichten*, ed. a IV-a, Halle, 1906, Seeberg, *Dogmengeschichten*. ed. a III-a, IV, 2, Leipzig, 1921, și O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, Leipzig, 1908–1920. Despre Hunnius, Gessner și Luther, cf. însemnările din P.R.E.

13. Cf. ordonanța din 15 ianuarie 1592, publicată în Fechner, *op. cit.*, pp. 63 și urm.

---

* Fragmentele citate din opera lui Jakob Böhme au fost reproduse după volumul lui Alexandre Koyré, bibliotecile publice bucureștene oferind alte variante de text (*n.ed.*).

** Vezi *supra*, p. 20, notă (*n.ed.*).

14. Gregorius Richter era în acea perioadă *Schulcollege* (coordonator de studii). Cf. însemnarea din Jöcher, *Gelehrtenlexicon*, III, Lepzig, 1751, c. 574, s.v.

15. Martin Möller publicase patru volume de predici sub titlul comun *Praxis Evangeliorum*, Lüneburg, 1601 (nu 1640, cum susține Peuckert în *Das Leben Jakob Böhmes*, Jena, 1924, p. 158). S. Gessner, în *Christliche und treuherzige Warnung an die löblichen Stände in Schlesien*, Wittenberg, 1602, analizînd cîteva pasaje din predicile despre Înălțare, l-a acuzat de calvinism. De altfel, în predica despre falșii profeți, Möller nu îi numise *verbatim* pe calviniști și pe *Sacramentirer* (sperjuri). S-a dovedit că Möller prelua aproape integral pasaje din catehismul din anul 1571 de la Wittenberg. În apărarea sa (*Kurze Apologie*, Görlitz, 1602), Möller comite imprudența de a declara: „În cartea mea nu combat pe nimeni; nu fac decît să mă rog și să mă lamentez. De altfel, în catehismul său, Luther nu i-a pomenit pe sectari." Gessner a răspuns printr-o *Gründliche und ausführliche Widerlegung der nichtigen und ganz calvinischen Apologiae Molleri*, Wittenberg, 1602. Universitatea din Jena a declarat: „La început, autorul invocă des Sfintele Scripturi, vechile *Symbola orthodoxa*, *Confessio Augustana* și apologia sa, precum și cele două catehisme ale lui Luther. Dar lasă deoparte carta concordiei (*formula concordiae*) și articolele lui Schmalcalden, întrucît nu se pretează scopurilor — și o face deliberat; se bazează mai curînd pe scrierile Sfinților Părinți ori pe *Corpus doctrinae Philippi*, sub numele și autoritatea cărora își prezintă doctrina și *Praepositiones sectirerische* și *sacramentirerische*." (Gessner, *op. cit.*, publică hotărîrea judecătorească a Universității.) Möller nu era calvinist, era pur și simplu un om foarte pios și foarte religios; de asemenea, era foarte tolerant și nu identifica *adevărata credință* cu *doctrina*: combătea *credința istorică* în favoarea *credinței vii*. Poate că a avut o influență asupra lui Böhme, care, după Knauth, luase parte la conventicule. Cf. Fechner, *op. cit.*, p. 65; Peuckert, *Das Leben Jakob Böhmes*, Jena, 1925, p. 25.

16. Möller a murit în anul 1606. Despre el, cf. Jöcher, *Gelehrtenlexicon*, III, Leipzig, 1751, și Otto, *Schriftstellerlexicon*.

17. Cf. *Historia der Wiedergeborenen in Sachsen*, II, Frankfurt/Oder, 1715, pp. 318 și urm.; Hoffmann von Fallersleben, *Monatsschrift von und für Schlesien*, II, pp. 700 și urm.

18. Cf. M.G. Liefmann, *De fanaticis Silesiorum*, Wittenberg, 1713, § 11; R. Künau, *Schlesische Sagen*, Leipzig, 1913, § 1937; Koffmane, *op. cit.*, pp. 15, 42 și 45. Profețiile lui Cotter au fost publicate de Comenius în *Lux in tenebris*, Amsterdam, 1657.

19. *Schlesisches Historisches Labyrinth*, 1737, oct., p. 325: „1620. Liess ihn der Churfürst von Brandenburg nach Berlin rufen und vom dem Generalsuperintendenten Dr. Pelargus scharf examiniren, der nichts gegen ihn hatte. 1627 sperrte ihn und den Menzel der Kaiserliche Fiskal zu Glogau ein. Ward ins Gefängnis geworfen, des criminis *laesae maiestatis* beschuldigt, auch schlecht gehalten, zuletzt an den Pranger gestellt und des Landes verwiesen. In der Lausitz fand er wenig Unterstützung und starb in Flandern 1647. Beim

Volk blieb sein Name im Aufsehen und es galt dass sein Ankläger an demselben Orte gestorben sei wo gedroht hatte, den Cotter hängen zu lassen." Se pare că Böhme nu l-a cunoscut. Afirmația contrară formulată de R. Jecht, *op. cit.*, p. 50, se bazează pe confundarea profetului Cotter cu un medic din Sprottau, dr. Kütter.

20. Cf. W.E. Peuckert, *Schlesische Sagen*, Leipzig, 1924, pp. 72 și urm.; Künau, *Schlesische Sagen*, Leipzig, 1913, § 1935.

21. Scrierea lui Paul Keim nu s-a păstrat, dar ne putem face ușor o idee despre ea din pasajele pe care Böhme le citează în contestația „An Paul Keim von den letzten Zeiten" (*Epistolae theosophicae*, VIII și XI). Lui Böhme îi plăcea să anunțe sfîrșitul apropiat al lui Babel și aurora noii reformări. Dar evita cu prudență să le atribuie date. Pentru aceasta, spunea el, ar fi fost necesară o revelație specială. Or, de fapt, Böhme nu avusese vreuna. În ce privește calculele bazate pe *explanatio scripturarum*, era foarte sceptic.

22. Iată o profeție frumoasă a lui Jakob Böhme! Nu se înțelegea prea bine despre ce este vorba, dar este într-adevăr frumoasă. *Ep. th.*, XLI, 1–13, 20 febr. 1623: „Die Tribulation und Zerbrechung Babels nähert sich heftig sehr, das Ungewitter zeucht an allen Orten auf, es wird sehr wüthen; vergebene Hoffnung betreugt denn des Baumes Zerbrechung, nähert sich. [...] In der Finsterniss der Mittelnacht geht eine Sonne auf. [...] Und dies ist ein Wunder dessen sich alle Völker freuen. Ein Adler hat junge Löwen in seinem Neste ausgebrütet und Ihnen der Raub zugetragen. Aber sie haben das vergessen und nehmen dem Adler sein Nest. [...] Eine Lilie grünet über Berg und Tal: wer da suchet der findet!"

23. Gregorius Richter îi reproșa că ar fi spus despre Isus Cristos că era „făcut" din mercur. Or, un istoric modern, de altfel foarte versat în istoria alchimiei, el însuși teolog remarcabil, scrie că, pentru Böhme, Dumnezeu-Tatăl *este* din vitriol. Cf. A. von Harless, *Jakob Böhme und die Alchimisten*[2], Leipzig, 1882, p. 21.

24. Pentru Frankenberg, Jakob Böhme este un *profet*, a cărui venire fusese anunțată prin semne și prevestiri astrologice. Cf. scrisoarea adresată familiei Schweinichen în anul 1641, publicată în ed. Gichtel, I.

25. David von Schweinitz i-a povestit lui Hegenicht că Böhme avea „darul limbilor" și că, datorită stăpînirii limbii naturale, putea înțelege tot ce se spunea în fața lui, chiar cînd se vorbea în latină sau în franceză. Cf. Hegenicht, *Sendschreiben*, în Böhme, Werke, II, 2, Hamburg, 1715, col. 49.

26. Abraham von Frankenberg, *De vita et scriptis Jacob Boehmes*, § 2: „Es ist der selige Mann Jakob Böhme im 1575. Jahre nach Christi unsers Herrn Geburt zu Alt-Seidenberg, einem gewesenen Marktflecken, ungefähr anderthalb Meilen von Görlitz in der Oberlausitz, nach dem Gebirge zu gelegen, von seinem Vater Jakob un seiner Mutter Ursula, beiden armen und geringen Bauersleuten guter deutscher Art, aus christlich und unbeflecktem Ehebett gezeuget, auf diese Welt geboren und Jakob (als ein künftiger Untertreter der Geburt Esaus) genannt worden."

27. Este suficient să comparăm *Biografia* lui Frankenberg cu sursa ei, *Vita et verba Cygnea*, scrisă de dr. Kober (publicată în ed. Gichtel, Amsterdam, 1682, și în ed. Überfeld, Amsterdam, 1730), pentru a vedea cum stau lucrurile. Kober scrie: „... von seinem Vater Jakob und seiner Mutter Ursula, Bauernsleuten". A. von Frankenberg adaugă: „... armen und geringen". Așa sună mai bine!

28. *Görlitzer Stadtbücher*, sub anno 1419: *Hannus Behme von Alden Seidenberg resignat VI fird, circa omnia bona sua S. Martini pro X Lichtenbergynne*, publicat de Köhler în *Görlitzer Wegweiser*, 1837, nr. 44. Numele Böhme, foarte comun în zonă, nu trebuie să ducă la ideea unei eventuale origini slave. Cf. R. Jecht, „Die Lebensumstände Jakob Böhme", în *Jakob Böhme*, Görlitz, 1924, p. 11. Jecht a publicat toate documentele de arhivă privitoare la Böhme. Le vom cita *infra*, cf. studiul său.

29. Ambrosius Böhme, bunicul lui Böhme, era *Gerichtschöppe* și deținea un „Bauern Gut zurischen dem Herrschaflichen Gute und dem Hage'schen Worwerke". Ambrosius Böhme a murit în anul 1563. Bunurile au trecut în posesia celui mai mic dintre fii, Jakob, contra sumei de 600 mărci. În anul 1519, la moartea lui Jakob Böhme tatăl, Michael, fiul acestuia, le-a recumpărat cu aceeași sumă. Cf. R. Jecht, *Die Lebensumstände Jakob Böhme*, pp. 11–14.

30. G. Kohler, *Görlitzer Wegweiser*, 1837, nr. 41, relatează o istorie conform căreia Jakob Böhme tatăl știa să scrie și era implicat în mișcări mistice.

31. Frankenberg, *op. cit.*, § 6: „Dessen Eltern, dieweil sie vermerket dass sich bei ihrem Sohne eine gar feine; gute und geistsame Natur angelassen, haben die ihn zu Schule gehalten, da er nebst tägliches Gebet, auch gewöhnlicher Tisch- und Hauszücht nach Notdurft lesen und etwas Schreiben gelernet bis er von ihnen auf das Schumacher Handwerk getan."

32. R. Jecht neagă existența unui astfel de obicei. Cf. Jecht, *op. cit.*, p. 13.

33. Este posibil ca Jakob Böhme să nu fi fost la școala din Seidenberg, cum se pretinde. De fapt, Alt-Seidenberg avea școală proprie. Dar asta nu schimbă situația.

34. Frankenberg, *op. cit.*, § 10, *in fine*: „Einen Hauspropheten nicht leiden mochte."

35. Frankenberg, § 6, notează 1594. S-a discutat mult asupra datei. Peuckert, *Das Leben Jakob Böhmes*, Jena, 1924, preia data lui Frankenberg, dată inacceptabilă, deoarece: 1. statutele impuneau minimum cinci ani de stagiu pentru o calfă; 2. Aceste statute îi impuneau noului maistru căsătoria în interval de șase luni. H.A. Fechner, *op.cit.*, p. 96, publică următoarele rînduri din *Statutul ghildei cizmarilor* — 23 martie 1573: „Wenn einer Meister worden, derselb soll inner einem halben Jahre sich verehlichen." Or, este imposibil ca Böhme, la 19 ani, să fi putut deveni maistru și să se fi căsătorit. Funke, *Lebensbeschreibung Geistl.-Personen*, p. 52, spune că Böhme s-a căsătorit la 10 mai 1599 cu Katharina Kuntzschmann, fiica unui măcelar din Görlitz. În fine, ceea ce pare să tranșeze problema: Bartholomaeus Scultetus,

Bürgerbuch: „Jakob Böhme von Alt-Seidenberg, Schuster, hat auff seinen vorgelegten Geburts und lossbriefe sein Bürgerrecht erworben. S.C. April 24 t. 1599, d. dt. 1. sco." Într-adevăr, nimeni nu putea ajunge maistru fără să aibă sau să dobîndească cetățenia. Aceste texte au fost republicate de R. Jecht, *op. cit.*, p. 22.

Ar exista poate un mijloc de a împăca lucrurile: Böhme să fi revenit la Görlitz în 1594, dar să nu fi devenit maistru și cetățean al orașului decît cinci ani mai tîrziu. Asta pare destul de verosimil: este greu de acceptat că o călătorie de calfă a durat șapte ani și este la fel de greu de acceptat că un tînăr de 19 ani, străin în oraș, a putut deveni maistru. Totul se explică dacă acceptăm că Böhme a fost calfă între anii 1594–1599.

36. Abraham von Frankenberg relatează că Böhme a avut patru fii — Jakob, Michael, Elias și Tobias (cf. Frankenberg, *op. cit.*, § 6). În arhivele orașului Görlitz s-au găsit următoarele indicații (cf. „Görlitzer Taufbücher", publicat în *Görlitzer Wegweiser*, 1837, nr. 43):

Au fost botezați copiii lui Jakob Böhme: în 8 ianuarie 1602, Michael, în 11 septembrie 1603, Tobias; în 24 octombrie 1606, Elias; în 28 mai 1610, Anna; în 23 iunie 1613, Marta. Cf. Neumann, *op. cit.*, p. 367, Jakob nu este menționat. Dar avem o scrisoare a lui Jakob Böhme (*Ep. th.*, LXI) care i se adresează acestuia ca celui mai mare dintre fii. Istoria pretinde că a fost aurar. Cercetările recente ale lui Jecht au demonstrat că existau în Görlitz în acea vreme doi Jakob Böhme: al nostru și un tăbăcar. Se pare că cele două fiice aparțin tăbăcarului. Cf. Jecht, *Jakob Böhme, Gedenkbuch zum 300 Todestag Jakob Böhmes*, Hrg. von der Stadt Görlitz, 1924, p. 32.

37. „Görlitzer Kaufbuch", 1610, fol. 260, 6, pubicat în *Görlitzer Wegweiser*, 1837, nr. 44: „Valentin Lange hat erblich recht und redlich frei und unbeschwert verkauft sein Haus zwischen dem Neissthore, neben Zacharias Scholzes Haus gelegen, mit all dem wasz erd- niet- und nagelfest, Jakob Böhme, und Ihme das gegeben fur 375 Mark und den Rest jährlich 25 auch auf Michaelis mit 25 Mark zu verreichen und alsofort, weil Geld wehredt bei demselben Hause. *Tanquam omni iure per acto. Actum coram senatum.* d. 22 Junii 1610." Ultima plată s-a efectuat în anul 1618.

38. „Görlitzer Kaufbuch", 1613, *ibid.*: „Jakob Böhme hat erblich recht und redlich, frei und unbeschwert verkauft seine Schuhbank zwischen Kaspar Kirmerss und Hartmanns Banken gelegene, George Lüssenbachen, und Jhme solche gegeben umb vier hundert und siebentzig Mark baares Geldes. 12 Mart Anno 1613."

39. R. Jecht a descoperit în arhivele din Görlitz documente care permit demonstrarea faptului că în anii 1604, 1606 și 1612 Böhme luase parte în mod activ la lupta dintre corporațiile de cizmari și cele de tăbăcari, luptă încheiată la 25 august 1612 prin victoria cizmarilor: „Laus Deo, Laus Deo, Laus Deo! Den 25 Augusti half Gott der Herr, der rechte Augustus dass die Rottgerber mit Schanden Ihren hochweisen, übernatürlichen, samt ihren Helfershelfern geschmiedeten, unauflöslichen, wie sie cundeten, Abschied widerantworten

musten" — citim într-un document al cărui scris seamănă, după Jecht, cu cel al lui Böhme. Cf. R. Jecht, *op. cit.*, p. 23.

40. *Epistolae theosophicae*, XX, 3: „Dan das Buch, da alle Heimlichkeit innen liget, ist der Mensch selber: Er ist selber das Buch des Wesens aller Wesen, dieweilen er die Gleichheit der Gottheit ist; das grosse *Arcanum* liget in ihme, allein das Offenbaren gehöret dem Geiste Gottes."

41. *Epistolae theosophicae*, XII, 14: „Also habe ich nun geschrieben, nicht von Menschen-Lehre oder Wissenschaft aus Bücher-Lernen, sondern aus meinem eigenen Buche, das in mir eröfnet ward: Als die edle Gleichniss Gottes; dar Buch der edlen Bildniss (zu verstehen das Ebenbild Gottes) ward mir vergönnet zu lesen, und darin habe ich mein *Studiren* gefunden, als ein Kind in seiner Mutter Hause, das da sehet was der Vater machet, und demselben in seinem Kinderspiel nachspielt; ich darf kein ander Buch dazu. Weil dan Mensch und die Zeit sowol die Ewigkeit, in Einem Regiment stehet im Menschen; so ist uns die Frage itzt nachzusinnen. Dan der Mensch ist eine kleine Welt aus der grossen, und hat der ganzen grossen Welt Eigenschaft in sich: Also hat er auch der Erden und Steine Eigenschaft in sich, dan Gott sprach zu ihm nach dem Falle; Du bist Erde, und solst zu Erde werden, das ist, *Sulphur*, *Mercurius* und *Sal*; darinnen stehet alles in dieser Welt, es sey geistlich oder leiblich, bis auf die Sele, welche in solcher Eigenschaft nach der ewigen Natur Recht stehet, wie ich in meinen Schriften genug dargetahn habe."

42. Cf. *Epistolae theosophicae*, XII, 60; XXXIV, 7.

43. Cf. Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie*, ed. a II-a, Werke, VII, p. 136. Citat *supra*, „Introducere".

44. Astfel, să aflăm dacă i-a cunoscut pe protestanții din Boemia, dacă a stabilit relații cu paracelsiștii, dacă a călătorit prin țările catolice.

45. Nimic nu i se pare „nesemnificativ"; la el, totul este simbol și prevestire. Prenumele lui Böhme — Jakob —, deși tradițional în familie (tatăl și fiul cel mare se numeau Jakob), îi pare o prevestire a victoriei asupra „nașterii" lui Esau.

46. Frankenberg, *op. cit.*, § 4: „Bei welchem seinem Hirtenstande ihm begegnet, dass er einstmals um die Mittagstunde sich von andern Knaben abgesondert und auf den davon nicht weit abgelegenen Berg, die Landeskrone genannt, allein für sich gestiegen, und allda zuoberst (welchen Ort er mir selber gezeiget und erzählet), wo es mit grossen roten Steinen verwachsen und beschlossen, einen offenen Eingang gefunden, in welchen er aus Einfalt gegangen und darinnen eine grosse Bütte mit Geld angetroffen, worüber ihm ein Grausen angekommen, darum er auch nichts davon genommen, sondern also ledig und eilfertig wieder herausgegangen sei. Ob er nun wohl nachmals mit andern Hirtejungen zum oftern wieder hinaufgestiegen, hat er doch solchen Eingang nie mehr offen gesehen (welches eine Vorbedeutung auf seinen geistlichen Eingang in die verborgene Schatzkummer der göttlichen und natürlichen Weisheit und Geheimnisse wohl sein können). Es ist aber sel-

biger Schatz nacht etlichen Jahren, wie er berichtet, von einem fremden Künstler gehoben und hinweggeführet worden, worüber solcher Schatzgräber (weil der Fluch dabei gewesen) eines schändlichen Todes verdorben."

47. Frankenberg, *op. cit.*, § 5: „Und darf man sich über solchen Eingang Böhme in den hohlen Berg nicht gross verwundern: sintemal (wie in des Heinrich Kornmanns Büchlein, der Venusberg genannt, item in des viel und weitgereiseten und erfahrenen Leonhardi Thurnheissers Schriften, auch bei Hamelmann in der holsteinisch-oldenburgischen Chronik, Theophrastus Paracelsus, Agricola, Mathes Aldrovand, Theobald Kircher, Zeiler und andern, item in dem Wahlen Schatz- und Bergbüchlein enthalten) dergleichen Wunderörter hin und wieder angetroffen werden, massen denn auf dem Riesengebirge, nahe bei dem Hirschbergischen warmen Brunnen in Schlesien, sonderlich auf der Aventrotburg, unter dem Stein mit sieben Ecken, und andern vielen Orten zu finden. Ja, es ist der fromme und gelehrte, wiewohl wenigen bekannte Mann Johann Berr von der Schweidnitz im Jahr 1570 durch göttliche Vergünstigung so weit gekommen, dass er zu etlichen Zeiten in den Zotten- und andere daselbst herum gelegene Berge (jedoch nach gewisser Masse und nicht ohne gottliche Furcht) gehen, und nach Notdurft gebrauchen mögen."

În anul 1639, Abraham von Frankenberg a publicat cartea lui Johannes Beer, *Gewinn und Verlust*, și a relatat povestea acestui *Wundermann* în *De vita et scriptis Jacob Boehmes*. Editorii lucrărilor lui Böhme au ignorat această poveste fantastică (Beer a intrat în munte, a întîlnit patru bătrîni etc.) de care Frankenberg nu se îndoiește nici o clipă: a fost publicată numai în ed. Thorn (1651–1660) și în ed. Gichtel, Amsterdam, 1682. Nu se mai găsește nici în ed. Überfeld, nici în ed. Glusing, ori într-o ediție ulterioară. Ed. Thorn este extrem de rară, mai rară decît ed. Gichtel. Cf. *infra*, „Bibliografie". În Franța se găsește numai la biblioteca din Strasbourg.

48. A. von Harless, *Jakob Böhme und die Alchimisten*, ed. a II-a, Leipzig, 1882, p. 3: „Das Gesicht vom verborgenen Schatz auf der Landeskrone. An der Wahrhaftigkeit des Berichterstatters [« Abraham von Frankenberg dem Freunde und Gönner J. Böhme's »] zu zweifeln hat man nicht den geringsten Grund."

49. Cf. Paul Deussen, *Jakob Böhme*, ed. a III-a, Leipzig, 1921, p. 11.

50. Cf. W. Elert, *Der voluntaristische Mystik Jakob Böhmes*, Berlin, 1913, p. 23.

51. Cf. H. Fechner, *op. cit.*, p. 58.

52. Pentru a ne convinge, este suficient să aruncăm o privire pe harta istorică a Lusaciei.

53. Cf. Frankenberg, *op. cit.*, § 7. Frankenberg relatează că Böhme mergea deseori la biserică și lua parte întotdeauna la slujbă. Grosser confirmă informația lui Frankenberg. Acest lucru este cît se poate de normal. Grosser, *Lausitzsche Merkwürdigkeiten*, II, 1715, 29: „Ein Mann der ausserlich ein eingezogenes, nüchternes, mässiges und von dem üppigen Weltwesen anderer

Leute seines Gleichen gantz entferntes Leben führte. Anbey war er auch [...] ein fleissiger Kirchen-Gänger und aufmerksamer Zuhörer der Predigt, und [...] in seinem Hause gleichfalls fleissig betete und sang zufförderst aber begierig in der Bibel lass." Cf. și pp. 30 și 33.

54. Cf. Frankenberg, *op. cit.*, § 7.

55. Cf. Frankenberg, *op. cit.*, § 9.

56. Cf. Peuckert, *op. cit.*, p. 21; Cornelius Weissner, *Wahrhaftige Relation*, Werke, ed. Glusing, II, 2, c. 28, mai relatează o povestire foarte lungă despre primul conflict dintre Böhme și G. Richter. Era vorba despre un împrumut de un taler pe care G. Richter i-l dăduse unui nepot al lui Böhme, un tînăr brutar. Böhme i-ar fi reproșat lui Richter lăcomia și aproape că l-ar fi învinuit de camătă. Povestirea, foarte hagiografică (blîndețea și smerenia lui Böhme se opun grosolăniei lui Richter), a dat — lui Deussen și Elert — prilejul unor comentarii istorice și psihologice. În ce ne privește, o considerăm apocrifă.

57. Raționamentul lui Peuckert nu se susține. În perioada la care se referă Frankenberg (1623–1624), Böhme nu simțea nevoia să se încurajeze cu amintiri puerile. Avea motive mult mai întemeiate de a fi mîndru de sine.

58. Psihiatria nu l-a cruțat pe Jakob Böhme; în anul 1919, Kielholz a publicat un studiu despre Jakob Böhme din perspectivă psihanalitică. Cf. A. Kielholz, *Jakob Böhme, ein pathographischer Beitrag zur Psychologie der Mystik*, Leipzig, 1919. Ne lipsesc termenii pentru a putea formula „opusul" lui Kielholz. Peuckert spune: *grober Unfug* (gravă nelegiuire).

59. Superstițios din punctul *nostru* de vedere, dar toate aceste legende și superstiții de care opera lui Böhme este plină sînt fie elemente ce țin de folclor, fie „experiențe" de care nimeni nu se îndoiește.

60. De fapt, el este mai puțin credul decît prietenii lui, Frankenberg sau Tilke.

61. Cf. *Aurora*, XX, 89; *De tribus principiis*, XXIII, 43.

62. *Epistolae theosophicae*, XXII, 3: „Ein harter grober Maurstein hat kein Leben, das beweglich wäre, dan das Elementische, *vegetabilische* Leben stehet darinnen stille, und ist mit der ersten *Impression* eingeschlossen, aber nicht derogestalt, dass es ein Nichts sey. Es ist kein Ding in dieser Welt, da nicht das Elementische, sowol das *syderische* Regiment innen läge, aber in einem mehr beweglich und wirkende als im andern, und könen doch auch nicht sagen, dass die 4 Elementen samt dem Gestirne, nicht ihre Wirkung täglich in allen Dingen hätten." — 12: „So kan E. Gestr. diesem nun leichte nachsinnen, wie es zugegangen sey, dass die Leichen-Steine haben Wasser geweinet: Es ist nicht geschehen aus des Steines Gewalt, sondern aus Gewalt des Geistes, dessen der Stein ist, dessen Bildniss er ist; so ist es auch nicht aus der Selen eignen *Essenz* geschehen, sondern *magisch*, durch den Sternen-Geist; das Gestirne am Selen-Geiste hat sich in den *syderischen* Geist im Steine geimpresset, alles nach der Begierde der Selen; sie hat hiemit angedeutet, dass ihr ist etwas schweres bey Lebe-Zeiten im Gemüthe gelegen, und derselbe Schwermuth ist noch im *syderischen* Geiste in ihr gewesen: Dan

Christus sprach: Wo euer Schats ist, da ist auch euer Herz (Matth. 6:21). *Item*, in der Offenbarung Jesu Christi stehet: Es sollen uns unsere Werke nachfolgen (Apoc. 14:13)."

63. Cu riscul de a ne repeta, mai spunem o dată că, pentru oamenii din secolele XVI și XVII, totul pare natural și nimic nu este imposibil, pentru că totul este explicat prin magie; natura însăși nu este decît o magie, iar Dumnezeu — un magician suprem. Cum spune G.A. Wynecken în „Von Paracelsus zu Böhme", *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft*, 1900, p. 85: „Sie [die Natur] zaubert selber; unsichtbare Wirkungen sind magische. Zauberei und Spuk gehören also ganz in den natürlichen Lauf der Dinge; des Paracelsus beständiges Bemühen ist es gerade [...] auch das Magische in den Naturlauf einzurücken. Alle unpersönlichen Kräfte werden nach Analogie der organischen gedacht; Da sind Steme die vom Himmel her zaubern und wiederum in ihrer Sphäre der Vulkanus und andere Mächte die Wetter und Wind zusammenbräuen [...] auch die inneren Vorgänge im Organismus werden durch persönliche Kräfte (Archaeus, Alchimist) erklärt."

64. Cf. A. von Harless, *op. cit.*, p. 34.

65. Informații exhaustive despre mentalitatea epocii pot fi găsite la L. Figuier, *L'Alchimie et les alchimistes*, Paris, 1860, și mai ales la H. Kopp, *Die Alchimie in alterere und neurer Zeit*, Heidelberg, 1886.

66. Frankenberg, *op. cit.*, § 11: „Unterdessen, und nachdem er sich als ein getreuer Arbeiter seiner eigenen Hand im Schweisse seines Angesichts genähret, wird er mit des 17. seculi Anfang, nämlich Anno 1600, als im 25. Jahre seines Alters, zum andernmal vom Göttlichem Licht ergriffen und mit seinem gestirnten Selengeiste durch einen jählichen Anblick eines zinnernen Gefässes (als des lieblich jovialen Scheins) zu dem inersten Grunde oder *centro* der geheimen Natur eingeführet; da er als in etwas zweifelhaft, um solche vermeinte Phantasie aus dem Gemüthe zu schlagen, zu Görlitz vor dem Neisstore (allwo er an der Brücken seine Wohnung gehabt) ins Grüne gegangen, und doch nichtsdestoweniger solchen empfangenen Blick je länger je mehr und klarer empfunden, als dass er vermittels der angebildeten Signaturen oder Figuren, Lineamenten und Farben, allen Geschöpfen gleichsam in das Herz und die innerste Natur hineinschen können (wie auch in seinem Büchlein *De signatura rerum* dieser ihm eingedrucke Grund genugsam erkläret und enthalten), wodurch er mit grossen Freuden überschüttet, stillegeschwiegen, Gott gelobet, seiner Hausgeschäfte und Kinderzuht wahrgenommen und mit jedermann fried- und freundlich umgegangen und von solchem seinem empfangenen Lichte und innern Wandel mit Gott und der Natur, wenig oder nichts gegen jemande gedacht."

67. Frankenberg, *op. cit.*, § 12: „Aber nach dem im Verborgenen wirkenden heiligen Rat und Willen Gottes wird er nach zehn Jahren, nämlich 1610, durch Überschattung des Heiligen Geistes zum drittenmal von Gott berühret und mit neuem Licht und Recht begnadet und bekräftiget."

68. Böhme vorbește deseori despre cei doisprezece ani ce au trecut de la prima iluminare confuză pînă în ziua în care „aceasta s-a deschis în el" și cînd, în fine, a putut să-și exprime și pune pe hîrtie intuiția. *Epistolae theosophicae*, XII, 10: „Es eröfnete sich aber von Zeit zu Zeit in mir, als in einem Gewächse: wiewol ich 12 Jahr damit umging, und dessen in mir schwanger war, und einen heftigen Trieb in mir befand, ehe ich es konte in das Äussere bringen: bis es mich hernach überfiel als ein Platzregen, was der trift, das trift er: Also ging es mir auch, was ich konte ergreiffen in das äusserte zu bringen, das schrieb ich auf."

69. *Ep. th.*, XII, 7: „In solchem meinem gar ernstlichen Suchen u. Begehren (darinnen ich heftige Anstösse erlitten, mich aber eher des Lebens verwegen, als davon ausgehen u. ablassen wolte); ist mir die Pforte eröfnet worden, dass ich in einer Vierteil Stunden mehr gesehen und gewust habe, als wan ich wäre viel Jahr auf hohen Schulen gewesen, dessen ich mich so hoch verwunderte, wuste nicht wie mir geschabe, und darüber mein Herz ins Lob Gottes wendete."

70. „Caracterul jovial" este o expresie constantă la alchimiști, cositorul fiind asociat lui Jupiter.

71. Termenul *signatur* joacă un rol important la Paracelsus. Cf. *Philosophia sagax*, I, 4, ed. Huser, Werke, X, Basel, 1589: „Signaturile" reprezintă expresiile exterioare ale virtuților ascunse ale lucrurilor. Paracelsus crede că este foarte important ca medicul să poată descoperi, pornind de la aspectul lucrurilor, al plantelor de exemplu, virtuțile lor curative, iar după forma, gustul și mirosul lor să poată stabili acțiunea lor probabilă asupra bolnavului. După cum se vede, ideea este destul de confuză la Paracelsus; în ea se poate regăsi doctrina generală a exprimării prin sensibil a esențelor dinamice ale lucrurilor, combinată cu simbolismul primitiv al „corespondențelor" potrivit cărora asemănarea aspectului exterior al unei plante cu un organ al corpului omenesc poate duce la concluzia că planta „înrudită" cu organul are o virtute specială. Noțiunile de „corespondențe" și „signaturi" par să aparțină stocului primitiv al omenirii. Lévy-Bruhl, în bine cunoscutele lucrări despre mentalitatea primitivă, dă numeroase exemple. Despre rolul acestei noțiuni în medicina și filozofia Renașterii, cf. Pettigrew, *Superstitions Connected with Medicine or Surgery*, London, 1844. Cea mai completă expunere a doctrinei, cea care cuprinde sursele greco-latine, aparține lui J.-B. Porta, *Phytognomonica*, Napoli, 1583. Critica doctrinei a fost formulată în secolul al XVII-lea. Cf. Jean Forget, *Artis signatae designata fallacia*, Nancy, 1633.

72. *Aurora*, XIX, 4: „Zwar ich habe das selber vor dieser meiner Erkentniss und Offenbarung Gottes dafür gehalten, dass das allein der rechte Himmel sey, der sich mit einem runden Cirk ganz licht-blau hoch über den Sternen schleust, in Meinung Gott habe allein da innen sein sonderliches Wesen, und regire nur allein in Kraft seines H. Geistes in dieser Welt." — 5: „Als mir aber gar manchen harten Stoss gegeben hat, ohne Zweyfel von dem Geiste, der da Lust zu mir gehabt hat, bin ich endlich gar in eine harte

Melancholey und Traurigkeit gerahten, als ich anschauete die grosse Tieffe dieser Welt, darzu die Sonne und Sternen, sowol die Wolken, darzu Regen und Schnee: und betrachtete in meinem Geiste die ganze Schöpfung dieser Welt." — 6: „Darinnen ich dan in allen Dingen Böses und Gutes fand Liebe und Zorn; in den unvernünftigen Creaturen, als in Holz, Steinen, Erden und *Elementen* sowol als in Menschen und Thieren." — 7: „Darzu betrachtete ich das kleine Funklein des Menschen, was er doch gegen diesem grossen Werke Himmels und Erden vor Gott möchte geachtet seyn."

73. *Aurora*, XIX, 8: „Weil ich aber befand, dass in allen Dingen Böses und Gutes war, in den *Elementen* so wol als in den Creaturen, und dass es in dieser Welt dem Gottlosen so wol ginge als dem Frommen, auch die Barbarischen Volker die besten Länder innen hätten und das ihnen das Glücke noch wol mehr beystünde, als den Frommen." — 9: „Ward ich derowegen ganz melancholisch und hoch betrübet und konnte mich keine Schrift trösten, welche mir doch fast wol bekkant war: darbey dan gewislich der Teufel nicht gefeiert haben, welcher mir dan oft heidnische Gedanken einbleuete derer ich alhie verschweigen will."

„Gîndurile păgîne" pe care Böhme nu vrea să le pomenească aici nu sînt, evident, ideile „gnostice" la care ajunge; nu acceptă, cum au crezut mulți istorici (Deussen și Elert, de exemplu), ideea că în Dumnezeu trebuie căutată sursa ultimă a răului. Dimpotrivă, aceste idei nu sînt „păgîne", ci „filozofice" (*Ich spreche nicht heidnisch, ich spreche philosophisch*, spune Böhme în *Aurora*, XVI, 6.) Idei păgîne există în doctrina predestinării, potrivit căreia Dumnezeu *voiește* răul. De asemenea, în doctrina gnostică și maniheistă la care ajunge dogma cînd face distincție între Dumnezeul acestei lumi, Dumnezeul creator, și Dumnezeul distant (*fremder Gott*), Dumnezeul salvator. Cf. *supra*, pp. 34 și urm.

74. *Aurora*, XIX, 12: „Was aber für ein *Triumphiren* im Geiste gewesen, kan ich nicht schreiben oder reden: es läst sich auch mit nichts vergleichen als nur mit deme, wo mitten im Tode das Leben geboren wird und vergleicht sich der Auferstehung von den Todten." — 13: „In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen, und an allen Creaturen sowol an Kraut und Gras Gott erkant, wer der sey, und was sein Wille sey, auch so ist alsbald in diesem Lichte mein Willen gewachsen mit grossem Trieb das Wesen Gottes zu beschreiben."

75. *Aurora*, XIX, 14: „Weil ich aber nicht alsbald die tieffen Geburten Gottes in ihren Wesen konnte fassen, und in meiner Vernunft begreifen, so hat sichs wol 12. Jahr verzogen, ehe mir ist der rechte Verstand gegeben worden: und ist gangen wie mit einem jungen Baume, den man in die Erde pflanzet; der ist erstlich jung und zarte und hat ein freundlich Ausehen, sonderlich wan er sich zum Gewächse wol anlässet: er trägt aber nicht alsbald Früchte, und ob er gleich blühet, so fallen sie doch ab, es gehet auch mancher kalter Wind, Frost und Schnee darüber ehe er erwächst und Frucht träget." *Epistolae theosophicae*, XII, 9: „Und fiel mir zu hand also stark in mein

Gemüthe, mir solches für ein *Memorial* aufzuschreiben: Wiewohl ich es in meinem äussern Menschen gar schwer ergreiffen, und in die Feder bringen konte; ich musste gleich anfanen in dieser sehr grossen (Geheimniss zu arbeiten, als ein Kind das zur Schule gehet. Im Inneren sahe ich es wol, als in einer grossen Tieffe, dan ich sahe hindurch als in ein *Chaos*, da alles inne liget, aber seine Auswickelung war mir unmöglich."

76. *Epistolae theosophicae*, X, 36: „Aber die grossen Geheimnisse stecken darinen noch sehr tief in *Mysterio*, sind vom *Autore* wol erkant worden, aber es war auf das erstemal nicht wol möglich der Vernunft zu fassen; ob es gleich in der Tieffe erkant ward, so war doch der *Autor* dieses noch gar ungewohnet; so ihme die himlische Freude entgegnete, so ward schlecht dem Geist nachgegangen; Aber die wilde Art ist also nicht balde neugeboren; Es wird gesäet ein Korn, daraus wächset ein Baum; so die Kraft gros ist so wächst der Baum desto eher, und wird desto eher erkant." Cf. *Ibid*., 12.

77. Cf. mai ales scrisorile către Caspar Lindner și Abraham von Sommerfeld, *Ep. th.*, XII și X; *Aurora*, XIII, 20, 21 și 22.

78. Cf. *Aurora*, XVI, 26; *Ep. th.*, X, 36; *De tribus principiis*, IX, 45.

79. *Epistolae theosophicae*, XVI, 6: „So fern das *Centrum* aller Wesen ergriffen wird, so gehet eine solche Freude im Gemüthe auf, welche aller Welt Freude übertrift." — 7: „Solte das nicht Freude seyn, Gott finden und erkennen, da man in sich selber kan alles finden und sehen, was in fiel tausend Büchern kaum ist entworfen worden, und in einem jeden Dinge zu erkennen." — 8: „Mit weme sol ich um die Religion zanken, so dieselbe in meinem Herzen offenbar wird, dass ich alles mag in seiner Wurzel und Urstand schauen? Nicht rede ichs mir zum Ruhm, der ich ein Nichts bin und Gott in mir Alles, sondern darum obs einem lüsterte zu suchen, dass er es auch möchte suchen und erlangen."

80. Cf. *Aurora*, XIX, 13.

81. Caspar Lindner, vameș la Beuthen; Abraham von Sommerfeld & Falkenheim auf Warta, unchiul lui Abraham von Frankenberg.

82. *Epistolae theosophicae*, XII, 6: „Dan von dem Göttlichen *Mysterio* etwas zu wissen, habe ich niemals begehret viel weniger verstanden, wie ich es suchen oder finden möchte: wuste auch nichts davon, als der Laien Art in ihrer Einfalt ist. Ich suchte allein das Herze Jesu Christi, mich darinnen zu verbergen vor dem grimmigen, Zorn Gottes und den Angriffen des Teufels, und bat Gott ernstlich um seinen heil, Geist und Gnade, dass Er mich in Ihme wolte segnen un führen, und das von mir nehmen, was mich von Ihme wendete, und mich Ihme gänzlich ergeben, auf dass ich nicht meinem, sondern seinem Willen lebete, und Er mich allein führete, und ich sein Kind in seinem Sohne Jesu Christo seyn möchte." De asemenea, textul foarte important din *Aurora*, XXIII, 84: „Ich habe allein das Herz Gottes gesucht mich vor dem Ungewitter des Teufels darein zu verbergen." — 85: „Als ich aber dahin gelanget bin, so ist mir diese grosse und schwere Arbeit aufgeleget worden, der Welt zu offenbaren und anzukündigen, DEN GROSSEN TAG DES HERRN: und

weil sie so harte nach des Baumes Wurzel lüstert, ihnen zu offenbaren, was der ganze Baum sey, damit anzumelden, dass es die MORGEN-RÖTHE des Tages sey dass Gott in seinem Rath vorlängst beschlossen hat, Amen."

83. *Epistolae theosophicae*, XII, 8: „Dan ich sahe und erkante das Wesen aller Wesen, den Grund un Ungrund. *Item*, die Geburt der H. Dreyfaltigkeit, das Herkommen und den Urstand dieser Welt, und aller Creaturen, durch die Göttliche Weisheit: Ich erkante, und sahe in mir selber alle drey Welten, als (1) die Göttliche, Englische oder Paradeisische, und dan (2) die finstere Welt, als der Urstand der Natur zum Feur; und zum (3) diese äussere, sichtbare Welt, als ein Geschöpf und Ausgeburt, oder als ein ausgesprochen Wesen aus den beiden inneren geistlichen Welten. Ich sahe und erkante das ganze Wesen in Bösem und Guten, und wie eines von dem anderen urständete, und wie die Mutter der Gebärerinn wäre dass ich mich nicht allein hoch wunderte, sondern auch erfreuete."

84. *Epistolae theosophicae*, X, 2: „Ich kan aber das gar wol verstehen, was massen ja Gottes Geist Euer Adeliches Herze müsse rühren, indem ihr also Kosten und Mühe auf dieses Werk (*Auroram*) geleget habet, welches doch gar von einer einfältigen Hand geschrieben worden, mit keiner Kunst oder grossem Verstande, sondern nur in Erkentniss der Gaben Gottes, auch vom *Autor* niemals verneinnet worden, dass es so hohen Leuten solle zu Händen kommen, dan es ihme der *Autor* nur für sich selber zu einem *Memorial* und zu einer Aufrichtung des finstern Schalfs in Fleisch und Blut geschrieben hatte; darzu mit keinem Fürsatze, ein solches Werk zu machen."

85. S-a discutat mult despre semnificația acestei afirmații a lui Böhme, atribuindu-i-se o importanță exagerată. Oare Böhme a scris pentru sine? Oare acesta era un *Memorial*? În fond, cei care judecau sinceritatea teozofului îi erau adversari sau partizani (și astăzi, istoricii lui Böhme îi sînt fie adversari, fie partizani). Astfel, Adolf von Harless, *Jakob Böhme und die Alchimisten*, p. 12: „Die Annahme, er habe diese Schrift bloss für sich selbst schreiben wollen [...] der flagranteste Widerspruch zu dem Inhalt derselben." Harless susține ipocrizia teozofului. Întreaga chestiune n-ar fi meritat vreo atenție dacă termenul *Memorial* nu prezenta un interes special, ceea ce de altfel nimeni nu a remarcat. Evident, Böhme voia să spună: am scris pentru mine *o ciornă*. Nu aveam intenția să o public ca atare. Poate că nici nu aș fi făcut-o. Este tot atît de evident că, scriind, se gîndea tot timpul la posibilii cititori: el se adresează „cititorului binevoitor". Dar termenul *Memorial* îi aparține lui Valentin Weigel. El se aplică, după Weigel, oricărei scrieri, căci orice scriere nu este decît un îndreptar al cărui rol este de a trezi în sufletul sau în spiritul nostru adevărurile care dorm. Un astfel de *Memorial* a compus Böhme, iar terminul nu presupunea *ipso facto* că a vrut să-l țină ascuns. Un *Memorial* este scris și pentru a fi util altora. De aceea, Böhme își numește toate aceste scrieri *Memoriale*; pentru cititor, ele sînt prilejuri exterioare de a scoate din „memorie" tot ce se află în ea. Așadar, după părerea noastră, folosirea ter-

menului permite să conchidem că Jakob Böhme cunoștea operele lui Weigel încă din vremea *Aurorei* sau, cel puțin, din vremea „prefeței" lucrării.

86. *Chaos*. Termen paracelsist desemnînd germene, unitate indistinctă. Cf. Martin Ruland, *Lexicon Alchemiae*, Frankfurt, 1612, s.v.

87. *Epistolae theosophicae*, X, 3: „Es war wol ein feuriger Trieb alda, aber ohne Vorwissen dieses Werkes, welches im *Autor* verborgen gelegen, als ein *Mysterium*, welches Gottes Geist gerühret, davon eine solche Lust und Begierde zu schreiben entstanden; und da doch keine Kunst noch Geschicklichkeit im *Autor* nach dem äusseren Menschen darzu war: er suchte alleine das Herze Gottes, sich darein zu verbergen vor dem Ungewitter des Teufels, und betrachtete die böse Natur und deren Einflüsse, und ofters des Teufels Trug und Gottes Zorn, und dan Gottes Liebe und Barmherzigkeit: da dan mancher Sturm wider die Vernunft auch wider Fleisch und Blut, und den Teufel ist gehalten worden, und alles im gewaltigen Trieb des Geistes, bis ihme ist zur Zeit gar ein edles Kränzlein aufgesetzet worden, das die Hand itzt nicht schreiben kan; WÜNSCHE VIELMEHR, DASS ES DEM LESER DIESES BRIEFS AUCH GESCHEHE, so würde er erkennen, was Gottes Süssigkeit sey, und sich nicht so hart verwundern, dass ein Laic darf solche Dinge rühren." Cf. *Epistolae theosophicae*, XII, 9 și 10, citat *supra*, nn. 75 și 68.

88. *Epistolae theosophicae*, XII, 11: „Wiewol mir die Sonne nachmals ziemliche Zeit geschienen hat, aber nicht immer beharrlich: Wan sich diese hat verborgen, so habe ich wol auch meine eigene Arbeit kaum verstanden, und solches darum, auf dass der Mensche erkenne, dass das Wissen nicht sein, sondern Gottes sey, dass Gott in der Selen des Menschen wisse, was und wie Er wil."

89. *De tribus principiis*, X, 2: „Vieler Meister Schriften habe ich durchsuchet, verhoffend die Perlen zu finden von Grunde des Menschen, habe aber nicht können finden darnach meine Sele lüsterte." De remarcat faptul că Böhme reia aici ideea din *Aurora*. Cf. *Aurora*, XII, 16, citat *infra*, n. 99.

90. Cf. *De tribus principiis*, X, 2.

91. Cf. și *Aurora*, XXIII, 85, citat *supra*, n. 82, unde Böhme povestește despre misiunea lui.

92. Este foarte semnificativ faptul că, în *De tribus principiis*, Böhme repetă amplificînd ce spusese în *Aurora*: „Vieler Meister Schriften habe ich gelesen." Cf. *Aurora*, XII, 16, citat *infra*, n. 99.

93. Cf. *Epistolae theosophicae*, VII, 4: „Meine Schriften, dienen nicht für den vollen Bauch, sondern für einen hungerigen Magen, sie gehören den Kindern der Geheimniss, zumal in denselben viel edele Perlen verschlossen und auch offenbar ligen." — 5: „Ich habe dieselbe auch nicht geschrieben für den *Idioten*, oder für den Klugen, sondern für mich selbsten, und für denjenigen, an welchem Gott dieselbe wird in Verstand geben." — 6: „Dasselbige Gewächs stehet in Gottes Macht, darum erkenne ichs auch nicht für ein Werk meiner Vernunft, sondern für eine Offenbarung Gottes und mus mir hierinnen ganz nichts zugeschrieben werden: Deswegen behöret auch Nimand nach

meiner Person zu trachten, um ein Wunder daran zu sehen; Er wird nichts anders sehen als einen gar schlechten und einfätligen Mann, dan meine Wissenschaft stehet in Gott verborgen."

94. G. Wynecken, „Von Paracelsus zu Böhme", *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft*, 1900, p. 83: „Böse und Gut sind ihm aber hier nicht sittliche sondern naturhafte Begriffe, eine Betrachtungsweise, die ihn eben von der Orthodoxie trennte. [...] Das Böse findet Böhme darin, worin es der Pessimismus immer finden muss: in dem unbarmherzigen Natur [...] dann in der anorganischen Welt in der harten, kalten Abgeschlossenheit jedes Körpers gegen den anderen; jeder Stein, jedes Metall ist in seiner toten Gleichgültigkeit ein verkörpertes Stück Selbstsucht und Lieblosigkeit."

95. Cf. *Epistolae theosophicae*, X, XII și passim, citate *supra*. nn. 82–84.

96. Cf. *De quattuor complexionibus*, 38, 41 și urm. Melancolia nu vine direct de la diavol. Există o constituție melancolică a sufletului, o atitudine de neîncredere, de tristețe etc. care se explică prin dezordinea și lipsa armoniei interioare. În ultimă analiză, cauza este lipsa armoniei dintre „spirit" și „trup".

97. *Aurora*, XXII, 34: „Was soll ich viel von der Heiden Blindheit Schreiben, sind doch unsere Doktores in ihren gekrönten Hütlein gleich also blind: sie wissen zwar, dass ein Gott ist, der dieses alles geschaffen habe, sie wissen aber nicht, wo derselbe Gott ist, oder wie der [selbe] ist." — 35: „Wan sie wollen von Gott schreiben, so suchen sie ihn ausser dieser Welt in einem Himmel alleine, gleich als wäre er in Bilde mit etwas zu vergleichen. Sie lassen zwar zu, dass derselbe Gott mit seinem Geiste in dieser Welt alles regiere; aber sein corporlich Eigentum wollen sie schlechterdings über viel tausend Meilen in einem Himmel haben."

98. Cf *supra*, n. 73.

99. *Aurora*, XII, 16: „Ich habe viel hoher Meister Schriften gelesen, in Hoffnung den Grund und die rechte Tiefe darinnen zu finden, aber ich habe nichts funden als einen halbtoten Geist sich ängstet zur Gesundheit."

100. *Aurora*, XVI, 28: „Nun merke: Es haben die Gelehrten viel Disputierens, Fragens und Nachdenkens gehabt von der grimmigen Bosheit in allen Creaturen, sowie an Sonne und Sterne in dieser Welt, desgleichen sind etliche sogar giftige böse Tiere, Würmer und Gewächse in dieser Welt, darum sich die Vernünftigen billig gewundert haben, und *haben etliche geschlossen, Gott müsste ja das Böse auch wollen dieweil er so viel Böses geschaffen habe*."

101. Este ciudat faptul că la Böhme — și cazul lui nu este izolat, cum am mai arătat în altă parte — acești termeni mistici își păstrează intactă semnificația spațială.

102. Este bine cunoscut rolul pe care-l juca în teologia populară ideea călătoriei sufletelor după moarte. Ideea lui Böhme, așa cum înaintea lui a fost cea a lui Valentin Weigel, era următoarea: omul este *în* Dumnezeu și Dumnezeu este *în* om; Paradisul și Infernul nu sînt locuri, ci stări sau „lumi".

103. *Aurora*, XXIII, 8: „O tue die Augen deines Geistes auf, du Menschenkind, ich will dir allhier die rechte und wahrhaftige, eigentliche Pforte

der Gottheit zeigen, als es dan derselbe einige Gott haben will." — 9: „Siehe, das ist der rechte einige Gott, aus dem du geschaffen bist, und in dem du lebest: Wenn du ansiehest die Tiefe, und die Sterne, und die Erde, so siehest du deinen Gott, und in demselben Gott lebest und bist du auch, und derselbe Gott regiret dich auch, und aus demselben Gott lebest und bist du nuch, und derselbe Gott regiret dich auch, und aus demselben Gott hast du auch deine Sinnen, und bist eine Creatur aus ihm und in ihm, sonst wärest du nichts." — 4: „... du unbegreiflicher Mensch, ich will dir den rechten Grund der Gottheit zeigen. Wo dieses ganze. Wesen nicht Gott ist, so bist du nicht Gottes Bild; wo irgend ein fremder Gott ist, so hast du keinen Teil an ihm. Denn du bist aus diesem Gott geschaffen und lebest in demselben, und derselbe gibt dir stets aus sich Kraft, Segen, Speise und Trank; auch so stehet alle deine Wissenschaft in diesem Gott; und wenn du stirbst, so wirst du in diesem Gott begraben." — 5: „Wo nun ein fremder Gott ist, der ausser diesem ist, wer wird dich dann aus diesem Gott, darinnen du werwesen bist, wieder lebendig machen? Wie wird dir der fremde Gott, aus dem du nicht geschaffen bist, und in dem du nie gelebet hast, deinen Leib und Geist wieder zusammenfigurieren?"

104. Cf. *supra*, n. 73. Este curios faptul că Böhme foloseşte termenul marcionit *der fremde Gott*. Oare citise *Cronicile* lui Franck?

105. *Aurora*, XXII, 46: „Denn du darfst nicht sagen, wo ist Gott? Höre du blinder Mensch; du lebest in Gott und Gott ist in dir und so du heilig lebest, so bist du selber Gott, wo du nur hinsiehest da ist Gott." Cf. faimosul „Menschen sind Götter" (*ibid.*, 12). De fapt, este un citat din Paracelsus, *Phil. sagax*, I, 4.

106. *Epistolae theosophicae*, I, 14: „Denn Gott ist nicht ein Gott der Zerstörung in der Geburt, sondern ein Erleuchter und Anzünder, und hat eine jede Creatur ihr eigen *Centrum* in sich, sie lebe gleich in Gottes Heiligkeit, oder in Gottes Zorn; Gott wil aber in allen Creaturen offenbar seyn."

107. *Epistolae theosophicae*, IV, 6: „So wir dan wissen, dass Gott wahrhaftig in uns ist, und doch unserm irdishen Leben verborgen, so wissen wir, dass unsere Sele in Gott ist, u. grünet in Gott, und der Leib im Regiment der Sternen und Elementen, nach dem Quall dieser Welt." — 7: „Also sind wir Gottes Bilde und Gleichniss, welcher selber alles ist: sollen wir uns denn nicht freuen? Wer wil uns von Gott scheiden, so die Sele in Gott stehet, da kein Tod noch Zerbrechen ist."

108. *Epistolae theosophicae*, XII, 48: „Gott ist im Himmel, und der Himmel ist im Menschen; wil aber der Mensch im Himmel seyn, so muss der Himmel im Menschen offenbar werden."

109. *Epistolae theosophicae*, XX, 13: „Gleichwie sich der ewige Gott hat mit der Zeit geoffenbaret, und führet seine ewige Wunder mit der Zeit in Streit und Widerwergkeit, auf dass durch den Streit das Verborgene sich eröffne; Also muss auch das grosse *Mysterium* im Menschen, im Streite, da Gottes Zorn und Liebe, gleichwie Feur und Licht in Streite ist, offenbar werden."

110. Potrivit lui Böhme, ar lipsi vreo treizeci de pagini. Cf. *Ep. th.*, X, 38.

111. *Aurora*, prefață, 84: „Damit du aber wissest, wovon dies Buch handelt, so verstehe: 1. durch die Philosophie wird gehandelt von der göttlichen Kraft, was Gott sei, und wie im Wesen Gottes die Natur, Sterne und Elemente beschaffen sind, und woher alle Dinge ihren Ursprung haben, wie Himmel und Erde beschaffen sind, auch Engel, Menschen und Teufel, dazu Himmel und Hölle, und alles, was creatürlich ist; auch was da sind beide Qualitäten in der Natur, aus rechtem Grunde in Erkenntniss des Geistes, im Trieb und Wallen Gottes." — 85: „2. Durch die Astrologie wird gehandelt von den Kräften der Natur, der Sterne und Elemente, wie daraus alle Creaturen hergekommen sind, und wie dieselben alles treiben, regieren und in allen wirken, und wie Böses und gutes durch sie gewirkt wird in Menschen und Tieren, woher es kommt, dass Böses und gutes in dieser Welt herrscht und ist, auch wie der Höllen und Himmel Reich darin bestehet." — 86: „Nicht ist das mein Fürnehmen, dass ich wollte aller Sterne Lauf, Ort oder Namen beschreiben, oder wie sie jährlich ihre Conjunktion oder Gegenschein, oder Quadrat und dergleichen haben, was sie jährlich und ständlich wirken." — 87: „Welches durch die lange Verjährung ist erfahren worden von den hochweisen und klugen, geistreichen Menschen, durch fleissiges Anschauen und Aufmerken und tiefen Sinn, und Rechnen. Ich habe dasselbe auch nicht studiert und gelernt, und überlasse es daher den Gelehrten; sondern mein Fürnehmen ist, nach dem Geist und Sinne zu schreiben, und nicht nach dem Anschauen." — 88: „3. Durch die Theologie wird gehandelt von dem Reich Christi, wie dasselbe beschaffen sei, auch wie es in der Natur mit dem Reich der Hölle kämpft."

112. Böhme a insistat deseori asupra caracterului confuz al *Aurorei*; a văzut mai limpede mai tîrziu, spunea el; a avut o intuiție mai bună; a dobîndit „un stil superior" (*Ep. th.*, XII, 13 și 66; XVIII, 13 etc.). Și totuși, Hegel a avut dreptate cînd i-a recunoscut valoarea. Concepția despre lume din *Aurora* — în ciuda neclarităților pe care le conține și care, în fond, nu sînt mai mari decît în alte scrieri ale teozofului — este destul de coerentă. Iar în ce privește „stilul", este cu siguranță mai elegant și mai direct decît în orice lucrare.

113. A. von Harless, *Böhme und die Alchimisten*², Leipzig, 1882, p. 101: „*Er strich den Christus für uns und liess nur den Christus in uns stehen.*" — 105: „Dass Böhmes Speculation mit dem Glauben und dem Bekenntniss seiner Kirche unvereinbar sei [...] fühlte [Richter] nicht mit unrecht heraus."

114. Cf. *Mehrere historische Merkwürdigkeiten*, 8.

115. *Aurora*, XXV, 5: „Ich weiss auch gar wohl, dess die Kinder des Fleisches werden meiner spotten und sagen ich solte meines Berufs warten und mich um die Dinge unberkümert lassen, und mich lieber um das fleissiger annehmen was mir und den meinen den Bauch füllet, und die lassen philosophieren die es studiert und dazu berufen sind." „Aceste lucruri" — este chiar expresia pe care o folosise Senatul.

116. Se pare că intrase în legătură cu dr. Kober.

117. Vorbind despre Endern, Frankenberg notează: „ein Wohlbekannter von Adel".

118. Cf. Frankenberg, *op. cit.*, § 12.

119. Gregorius Richter va juca un rol important în această ultimă perioadă a vieții lui Böhme. A sosit momentul să dăm cîteva informații despre acest personaj. Gregorius Richter, *Pastor Primarius* în Görlitz, s-a născut la 1 februarie 1560 la Ostritz (tîrgușor între Görlitz și Zittau); era fiul fierarului Mînăstirii Marienthal. În anul 1584 a fost numit profesor la *Gymnasium*, în Görlitz. În 1578 — pastor la Rauscha; în 1590 — diacon în Görlitz; în 1606, după moartea lui Möller, i-a urmat ca *Pastor Primarius*. Bartholomaeus Scultetus notează în *Diarium*: „Den 1 August 1604 ward der Primarius Gregor Richter in der Dresskammer investirt mit des Ermahnung, die Fürbitten zu mässigen und deutlicher zu reden." În anul 1618 a avut disensiuni cu rectorul, dr. Dornavius, care se afla în amvon; ținînd o predică despre „Fugă" (Dornavius, temîndu-se de ciumă, se refugiase la Sprottau), i-a condamnat conduita, precum și pe cea a unui doctor pe care-l numise „un rău samaritean" (cf. Fechner, *op. cit.*, p. 59, care îl citează pe Zirschke, *Görlitzer Jahresgeschichte*, III, p. 422). Senatul i-a interzis lui Richter să-și părăsească locuința timp de o lună. În cinstea lui au fost scrise următoarele versuri:

Quaeritur inclusus cur sit Richterus in aedes?
*„Me Samaritani calce petivit equus."**

Funke, „Lebensbeschreibung Geistlicher Personen", *Görl. Wegweiser*, 1837, nr. 45, p. 44, relatează cîteva fapte destul de caracteristice: la 1 ianuarie 1624, *Primarius* a rostit o lungă rugăciune pentru cei care i-au făcut un cadou de anul nou, dar a uitat să citească textul din Evanghelie. A trebuit ca, după cîntări, să urce din nou în amvon pentru a-l rosti. În anul 1621, cînd Johann Georg, prințul elector, a venit la Görlitz, Richter a predicat vehement împotriva calviniștilor, dar s-a rugat cu tot atîta ardoare pentru prințul (calvinist) care îi făcuse cadoul. Gregorius Richter a scris cîteva cărți: *Editio nova axiomatum œconomicarum*, Görlitz, 1604; *Axiomatum historicarum pars III continens axiomata ecclesiastica*, Görlitz, 1606; *Appendix ad regulas historiae*, Görlitz, 1614. A murit în 14 august 1624. Zirschke, *Görlitzer Jahresgeschichte*, p. 432, scrie: „Den 14 Tag Augusti ist der Ehrwürdige und Gottgelahrte Herr Gregor Richter, Pastor Primarius allhie, verstorben", cf. Köhler, *Görlitzer Wegweiser*, 1837, nr. 45.

120. Cf. Frankenberg, *op. cit.*, §§ 12 și 13; *Epistolae theosophicae*, X, 24 și 41; XII, 13.

---

* În trad.: L-am întrebat pe Richter de ce stă acasă...
„Calul samariteanului m-a izbit cu copita-i" (*n.ed.*).

121. Cf. Cornelius Weissner, *Wahrhaftige Relation*, 15, publicată în ed. Glusing de opere a lui Böhme (Hamburg, 1715).

122. Cf. *Libellus apologeticus*, §§ 5 și 6; Bartholomaeus Scultetus, *Diarium*, citat *supra*, n. 3.

123. Cf. *Libellus apologeticus*, § 6; *Apologia*, 21.

124. Cf. Frankenberg, *op. cit.*, § 14.

125. Cf. Frankenberg, *op. cit.*, § 14.

126. *Epistolae theosophicae*, XII, 13: „Sahe auch dasselbe erste Buch in drey Jahren nicht mehr, verineinnete es wäre längst todt und dahin: bis mir Abschriften von gelehrten Leuten zugeschicket wurden mich vermahnende, mein *Talent* zu offenbaren, welches die äussere Vernunft nirgendes tuhn wolte, dieweil sie vorhin also viel hatte müssen erleiden: so war die Vernunft sehr schwach u. zaghaftig, dan mir auch zugleich dz. Gnaden-Licht eine zimliche Zeit entzogen ward, und glom in mir als ein verborgen Feur, dass also nichts dan Angst in mir war, von aussen Spott, von innen ein feuriger Trieb; und mocht es doch nicht ergreiffen, bis mir der Höchste mit seinem Odem wieder zu Hülffe kam, und ein neues Leben in mir erweckete: Alda erlangete ich einem besseren *Stylum* zu schreiben, und auch tieffere u. gründlichere Erkentniss, konte alles besser in das äussere bringen, wie es dan DAS BUCH VOM DREYFACHEN LEBEN durch die 3 *Principia* ausweiset, und der Göttliche Liebhaber, so ihme sein Herze mag aufgetahn werden, sehen wird."

127. Cf. scrisoarea adresată lui Abraham von Sommerfeld, *Epistolae theosophicae*, X, 7. Pentru stilul lui Böhme este foarte caracteristică sămînța de mușlar, care devine crin, se transformă în pom fructifer și rodește. După ce evocă o imagine, Böhme o abandonează și trece la alta. Imaginea devine realitate resimbolizată. Pe de altă parte, toate aceste simboluri sînt, evident, evocări biblice, iar toate aceste imagini nu vor să exprime decît o singură realitate.

128. În scrisori, Böhme îi numește pe Paracelsus, Schwenkfeld și Weigel cartea alchimistă — *Wasserstein der Weisen*. Schwenkfeld și Weigel nu sînt nominalizați decît pentru a fi criticați. Cf. *Ep. th.*, XII, 54 și 59.

129. Este explicația curentă. Cf. Fechner, *op. cit.*, p. 143; Elert, *op. cit.*, p. 103; Peuckert, *op. cit.* p. 52. A. von Harless îi reproșează timiditatea.

130. Böhme povestește cît de frică i-a fost cînd s-a prăbușit un pod în Görlitz. Se afla pe pod și „privea apa cum curge" cînd s-a prăbușit una dintre arcade. Böhme spune că nu își mai amintește cum a ajuns pe pămînt, atît îi fusese de frică. Cf. scrisoarea către Augustin Köppen, *Ep. th.*, LXVI, 9 și urm.

131. Elert i-l opune pe Luther.

132. Cum ar fi putut fi? El era luteran.

133. Cf. textul din *Aurora*, XXIII, 84, citat *supra*, n. 82, care se referă la misiunea lui revelatoare. Dar deocamdată Böhme nu avea o certitudine.

134. Cf. admirabila analiză a noțiunilor *Amt* și *Beruf* făcută de Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur religionssoziologie*, I, Tübingen, 1920, pp. 84–203.

135. Cf. *Aurora*, IX, 7.

136. *Epistolae theosophicae*, II, 8: „Weil ich aber in Kraft und Licht erkenne, dass es eine lautere Gabe von Gott ist, welcher, mir noch also einen treibenden Willen darzu gibt, dass ich schreiben mus, was ich sehe und erkenne; so sol ich Gott mehr gehorsam seyn als den Menschen."

137. Cf. *De tribus principiis*, prefață, p. 19.

138. Cf. *Epistolae theosophicae*, X, 26: „Nun erkenne ich doch hiermit Gottes Weg, und verstehe, dass es nicht allein in Schlesien, sondern auch in andern Ländern ist bekant worden, ohne Vorwissen des *Autoris*; und mus aber sagen, dass der es hat verfolget, der hat es also damit *publiciret*: dan mein Raht war, solches mein Lebenlang bey mir alleine zu behalten, und habe es auch nur für mich geschrieben."

139. Cf. *De tribus principiis*, IX, 9 și urm.

140. *Epistolae theosophicae*, XVI, 11: „Es wird von der Vernunft nicht ergriffen werden: Es sey dan dass die Vernunft werde mit Gottes Licht angezündet, ausser dem ist kein Finden." O observație importantă: Böhme folosește întotdeauna termenul *Verstand* în sensul de *Intellectus*. *Verstand* (de la *verstehen*) denotă o pătrundere a spiritului în obiectul cunoscut; spiritul, prin acest act, *prinde cheag* în obiect. Dimpotrivă, *Vernunft* (de la *vernehmen*) este o facultate inferioară prin care sufletul percepe numai exteriorul lucrurilor și nu face decît să primească efluviile care provin de la acesta. *Begriff, begreiflich* păstrează la Böhme întregul sens al lui *comprehendere*: cel de a lua, de a apuca, de a atinge. *Unbegreiflich* înseamnă incomprehensibil și, în același timp, intangibil, imaterial. De la Kant încoace, germana modernă folosește termenii *Verstand* și *Vernunft* în sens diametral opus. Cu toate acestea, Böhme, și nu Kant, are dreptate, întrucît Böhme nu inovează. Franck și Weigel folosesc aceeași terminologie, ceea ce — în treacăt fie spus — îi nelinișteste pe istoricii neavizați. În timpurile moderne, Baader revine la terminologia lui Böhme. Schelling, în ultimele scrieri, de asemenea; nu ne îndoim că aceasta se întîmplă datorită influenței lui Böhme, deși Schelling nu o spune. Și mai ciudat este faptul că Fichte, a cărui judecată severă cu privire la Böhme o cunoaștem, își schimbă în ultima perioadă terminologia (kantiană) și opune, în *Wissenschaftslehre* (1812) și în *Tatsachen des Bewustseins* (1813), *Verstand* lui *Vernuft*, nu în sensul lui Kant, ci în cel al lui Böhme.

141. „Was ist des jetzige Glaube! Eine blosse Historie ist des jetzige Glaube", spune Böhme în *Weg zu Christo*, II, II, 51.

142. Toată lumea o aștepta, ceea ce explică succesul extraordinar al lui Valentin Andreae. Cf. *Fama fraternitatis, oder von der N. Reformation der ganzen Welt*, 1612, faimoasa carte care i-a consacrat pe rozecrucieni.

143. *Epistolae theosophicae*, XII, 15: „Mein Buch hat nur 3. Blätter, das sind die 3. *Principia der Ewigkeit*; darinnen kan ich alles finden, was Moses und die Propheten, sowol Christus und die Aposteln geredet haten. Ich kan der Welt Grund und alle Heimlichkeit darinnen finden: Doch nicht ich, sondern der Geist des Herrn tuth es nach dem Mass, wie Er wil."

144. Cf. *Aurora*, XXVI, 138 (capitol adăugat ulterior).

145. Frankenberg relatează despre zvonurile care circulau pe seama lui Böhme. Se spunea că făcuse un pact cu diavolul. Böhme se plînge adesea de persecuții. Cf. Frankenberg, *op. cit.*, § 22.

146. Primul prieten al lui Böhme, Carl von Endern, era un descendent al celebrului Michael Ender, adept al lui Schwenkfeld.

147. Dr. Tobias Kober era un adept al lui Paracelsus, la fel ca dr. Michael Kurz. Erau mulți paracelsiști în Görlitz. Însuși primarul, Bartholomaeus Scultetus, era unul dintre ei.

148. *Epistolae theosophicae*, XII, 26: „Dan Gott führet keinen neuen oder fremden Geist in uns, sondern Er eröfnet mit seinem Geist unsern Geist, als das Verborgene der Weisheit Gottes, welche je in dem Menschen liget, nach dem Mass u. auf die Art seiner innerlichen verborgenen *Constellation*. Dan Christus sprach: Mein Vater wirket, und ich wirke auch (Joh. 5:17). So wirket nun der Vater in der *Essenz* der selischen Eigenschaft, und der Sohn in d' *Essensz* des Ebenbildes Gottes, ales in d' göttl. Gleichheit."

149. *Epistolae theosophicae*, I, 10: „Der rechte Mensch aber den Gott schuf, welcher alleine der rechte Mensch ist, der ist noch in diesem verderbten Menschen verborgen; und so er sich selbst verleugnet in seiner thierischen Gestalt, und lebet nicht nach desselben Trieb und Willen, sondern ergibt sich Gott mit Sinn und Gedanken, so lebet derselbe Mensch in Gott, und wirket Gott in ihme das Wollen und das Tuhn, denn es ist alles in Gott: Der rechte heilige Mensch, so in dem *monstrosischen* verborgen ist, ist sowol im Himmel als Gott, und der Himmel ist in ihme, und das Herze oder Licht Gottes wird in ihme geboren, das ist Gott in ihme, und er in Gott; *Gott ist ihm näher als der thierische* Leib, denn der thierische Leib ist nicht sein Vaterland, da er daheim ist, sondern er ist damit ausser dem Paradeise."

150. Cf. Meister Eckhart, *Schriften und Predigten*, ed. Pfeiffer, Leipzig, 1857, pp. 211, 247 și 276.

151. Cf. P. Petersen, *Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1921. Invectivele spiritualiștilor la adresa „aristotelicienilor", „gramaticienilor" și „grecilor" sînt extrem de violente. Cf. Valentin Weigel, *Gespräch vom Wahren Christentum*, ed. a II-a, Hanseatenverlag, Hamburg, 1922, pp. 72 și urm. Iată încă un exemplu: *Der Wasserstein der Weisen*, Frankfurt, 1619, lucrare tipărită de Lucas Jennis, pp. 136 și urm.: „So wisse doch dass ich kein Schriftgelehrter oder dieser Welt Aristotelischer *Theologus* sondern ein Bürger und Privatperson bin, der ich solche mir von Gott verliehene *scientiam* auf keiner Universität oder hochberünter *Academia* studirt und erlangt, sondern auf der Algemeinen Schul der Natur und aus dem grossen Wunderbuch, in welchem alle Gottesgelehrte vor viel Hundert Jahren gestudirt, erlernet und studirt habe." *Wasserstein der Weisen* este citată de Böhme în scrisoarea către Valentin Thinnes din 6 iulie 1622 (*Ep. th.*, XXIX, 14). Se pare că *Wasserstein* a fost destul de răspîndită și a fost tradusă în latină *in gratiam filiorum doctrinae, quibus germanicum idioma ignotum* (din pricina partizanilor doctrinei, cărora germana nu le era cunoscută). Face

parte din culegerea *Musaeum hermeticum*, apărută în anul 1626 la Frankfurt, tot la Lucas Jennis. Ediția din Frankfurt cuprinde o carte a lui Johann von Mehung, *Beweis des Natur*, și un tratat, *Via veritatis*.

152. Cf. H. Silberer, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Wien, 1914.

153. *Confessio Fraternitatis oder Bekandtnuss der löblichen Bruderschaft des Hochgeehrten Rosen-Kreutz an die Gelehrten Europas geschrieben*, Frankfurt, 1614, 2: „Wir haben aber keine andere Philosophie, als welche ist *Caput et summa*, das Fundament und Inhalt aller Facultäten, Wissenschaften und Künste, welche wenn wir auf unser *Saeculum* sehen, viel von der Theologie und Medicin, wenig aber von juristischer *Facultät* begreiffet und zugleich Himmel und Erden fleissig durchsucht; oder kürzlich davon zu reden, welche den einigen Menschen genugsam erkundigt und abbildet, davon denn alle Gelehrten, die sich auf uns annehmen und beruffen, bei uns angeben und einstellen, mehr wunderbar Geheimnis bei uns finden werden, als sie bisher erfahren erkundigen, glauben und ausprechen können."

154. *Epistolae theosophicae*, II, 6: „DARUM IST MIT ES ERNST, sintemal mir auch ein Funke von der edlen Perle ist gegeben worden, und Christus uns treulich warnet, sie nicht unter die Bank zu stecken, oder in die Erde zu vergraben: Sollen uns darob auch nicht zu sehr fürchten von denen Menschen, die den Leib tödten und nichts mehr tuhn konnen sondern vor dem, der Leib und Sele verderben, und in die Hölle werfen mag Matth. 10:28."

155. *Aurora*, XVIII, 39: „Denn ein jeder Mensch ist frei, und ist wie ein eigener Gott, er mag sich in diesem Leben in Zorn oder ins Licht verwandeln: was einer für ein Kleid anzeucht, das verklärt ihn; und was der Mensch für einen Corpus in die Erde säet, ein solcher wird auch aufwaschsen, obgleich in anderer Form und Klarheit, jedoch alles nach des Samens Qualität."

156. *Epistolae theosophicae*, XVI, 3: „Sintemal mir vom Höchsten ist zu erkennen gegeben worden, dass dieser Articul [despre alegere] noch nie ausm Grunde verstanden worden, das wir einander nicht dörften also fremde ansehen, als Menschen u. Teufel gegen einander, sondern als liebe Brüder, und Christi ingeborne und teuer-erworbene Kinder, dass wir doch möchten in einer rechten Liebe unter einander wandeln: *Welches in solchem Wahn, dass Gott einen erwählet und den andern nicht nimmermehr geschehen kan.*"

157. *Epistolae theosophicae*, XII, 62: „Was hilft mich die Wissenschaft, so ich nicht darinnen lebe? dass Wissen mus in mir seyn, und auch das Wollen und Tuhn."

158. Dacă voim, credința este cea care mîntuiește, spune Böhme, numai că trebuie să înțelegem ce înseamnă adevărata credință. Nu este nici cunoaștere sau credință istorică, credință-convingere, nici măcar credință-încredere. Adevărata credință este independentă de formulele dogmatice, formule cu care nu are nimic comun; este o tensiune a voinței și o imaginație bogată care transformă ființa umană prin imitarea obiectului (Cristosul) pe care și-l imaginează. Cf. *Psychologia vera*, VI, 10; *De Incarnatione Verbi*, II, IX, 1.

159. *Aurora*, XIV, 99: „Ja, lieber Mensch, es ist alles wahr; In Silber, Gold, Steinen, Acker, Kleidern, Tieren und Menschen, was begreiflich ist, ist [...] überall der Zorn Gottes, sonst wäre es nicht also hart begreiflich. Du sollst aber wissen, dass auch der Kern der Liebe in allem im verborgenem *Centro* stecket." Cf. Wynecken, *Von Paracelsus zu Böhme*, citat *supra*, n. 63.

160. *Aurora*, XXV, 43: „Ja, lieber Leser, ich verstehe der Astrologorum Meinung auch, ich habe auch ein Paar Zeilen in ihren Schriften gelesen." *Ibid.*, XXII, 12: „Weil aber die Menschen Götter sind und haben die Erkenntnis Gottes des einigen Vaters, aus dem sie hergekommen und in dem sie leben, so verachte ich ihre Formulam des *Philosophiae*, *Astrologiae* und *Theologiae* gar nicht. Denn ich befinde dass sie meistenteils recht haben." Cf. Paracelsus, *Secreta creationis*, (ed. Huser, Basel, 103A, supliment); *Aurora*, XXIII, 17 și urm.; *De tribus principiis*, III, 1. Am citat mai sus fragmentul din *Philosophia sagax*, I, 4: „Menschen sind Götter." Lui Böhme i-a căzut probabil în mînă Martin Ruland, *Lexicon Alchemiae*, Frankfurt, 1612.

161. Prietenia cu Carl von Endern permite să presupunem acest lucru. În plus, Schwenkfeld este pomenit în scrisoarea către Caspar Lindner (*Ep. th.*, XII, 54 și 59).

162. Operele lui Weigel apar în anii 1611 și 1619 la Halle. Cf. Opel, *Valentin Weigel*, Leipzig, 1864, pp. 252–304. Dar au existat și foarte multe còpii manuscrise. Credem că folosirea termenului *Memorial* ne permite să afirmăm că Böhme îi cunoștea lucrările chiar din perioada *Aurorei*. Weigel este pomenit în scrisoarea către Caspar Lindner (*Ep. th.*, XII, 59). Böhme amintește și despre Γνώθι σεαυτόν III (greșit). Pentru această chestiune, cf. H.A. Fechner, *op. cit.*, pp. 153 și urm., și lucrarea lui W.E. Peuckert, *Das Leben Jakob Böhmes*, Jena, 1925, pp. 162–165.

163. Cf. *supra*, nn. 146 și 147.

164. Arhivele orașului Görlitz (*Taufbücher*, publicate de Köhler, *Görlitzer Wegweiser*, 1837, și recent de R. Jecht, *op. cit.*, p. 20) ne-au furnizat numele nașilor copiilor lui Böhme. Sînt numele unor meșteșugari care, nici unul, nu figurează printre corespondenți. În *Apologie*, Böhme insistase asupra faptului că nu își propovăduia doctrina decît printre nobili și oameni cu multă carte. Cf. *Libellus apologeticus*, §§ 7 și 8.

165. Carl von Endern (Ender) de Sercha & Leopoldshain, fiul lui Michael Ender, și-a făcut studiile la *Gymnasium*, în Görlitz (1586–1595), apoi la Universitatea din Frankfurt/Oder (1595) și probabil la alte universități. Arhiducele Maximilian de Austria i-a conferit titlul de consilier. A murit în 11 iulie 1624 la Leopoldshain.

166. Tobias Kober, autorul cărții *Obsevationes castrenses*, s-a născut la Görlitz în 15 mai 1587; și-a făcut studiile la *Gymnasium*, în Görlitz (pînă în anul 1604). A studiat medicina la Basel, unde, în anul 1612, a primit titlul de *doctor medicinae*. După moartea lui Jakob Böhme, i-a luat la el pe soția și pe fiul lui, pe Elias. Ciuma din anul 1625, care a făcut ravagii în Lusacia, nu l-a

iertat: în 30 octombrie, doctorul și-a pierdut fiii; micul Elias a murit în 10 noiembrie, iar dr. Tobias Kober în 16 noiembrie.

167. Hans sau Johann Rothe (cf. *Ep. th.*, XXIII, LXI, LXII și LXIII), *doctor iuris* și *comes palatinus*. Grosser (*Lausitzsche Merkwürdigkeiten*, II, p. 29) relatează că a fost „ein sonderbarer Alchimist und *Adeptus*"; în anul 1630 s-a căsătorit cu văduva lui Tobias Kober; a murit în anul 1640. Avea o colecție foarte bogată de manuscrise semnate de Böhme (moștenite în parte de la familia Endern); după moartea lui, manuscrisele au fost duse în Olanda. Cf. Hegnicht, *op. cit.*, p. 19, și *Leben Jakob Böhmes*, ed. Überfeld, 1730, pp. 107, 127 și 129; R. Jecht, *op. cit.*, p. 58.

168. Michael Kurz sau Curzius (cf. Kober, *Bericht*, 16), fiul jandarmului Christoph Kurz, și-a făcut studiile la *Gymnasium*, în Görlitz (1608–1620). În anul 1617 a fost înmatriculat la Universitatea din Frankfurt/Oder. Se pare că nu a obținut titlul de *doctor medicinae*; Knauthe, citat de Jecht, *op. cit.*, p. 59, îl numește *medicinae candidatus et practicus*.

169. Astfel, de exemplu, Martin Möller (cf. *Ep. th.*, LXIII, 12). Probabil că este vorba despre un fiu al lui Martin Möller, *Primarius* (cf. *supra*, p. 20), care a devenit mai tîrziu rector la *Gymnasium*, în Görlitz; Friedrich Rhenisch, pe care Böhme l-a întîlnit în aprilie 1624 la Hans Siegismund von Schweinichen cu ocazia călătoriei la Dresda (cf. *Ep. th.*, LIV; LXII, 9; LXIII, 12; LXIV, 22). Îl regăsim în perioada 1601–1613 la *Gymnasium*; în anul 1613 este înmatriculat la Universitatea din Leipzig; în anul 1622 îl reîntîlnim la *Gymnasium*, de astă dată în calitate de profesor. Cf. *Gymnasialprogramm* din anul 1625, *Gymnasium*, Görlitz.

170. Dr. Balthazar Walter (din Liegnitz — după Bartholomaeus Scultetus, care îi semnalează șederea la Görlitz în anii 1587 și 1588; din Gross-Glogau — după A. von Frankenberg, *op. cit.*, p. 17) a făcut o călătorie în Orient în anii 1597–1599. A vizitat Polonia, Valahia, Grecia, Siria, Egiptul și, după revenirea la Görlitz, a publicat la tipografia lui Rhambau o carte, *Balthazari Waltheri vera descriptio rerum ab D^no Ion Michaele, Mold. Transalp. s. Wallachiae Duce et Palatino Gestarum*, dedicată lui Bartholomaeus Scultetus și lui Sebastian Hoffmann din Hennersdorf. În anul 1617 a făcut cunoștință cu Jakob Böhme și a stat la el trei luni (cf. *Mehrere hystorische Merkwürdigkeiten*, p. 46, ediția din anul 1715); în anul 1620 îl regăsim la Dresda ca director al laboratorului de chimie (Hinkelman, succesorul său direct, l-a găzduit pe Böhme la Dresda în 1624). În anul 1621 se află la Anhalt, ca medic al prințului de Anhalt și al contelui de Gleichen. Soția contelui de Gleichen este cunoscută pentru protecția pe care o acordase „entuziaștilor", în special lui Christoph Cotter, lui Stiefel și lui Meth. În anul 1622 se află la Lüneburg cu Morsius (Anastasius Philaretus Cosmopolita). În fine, în anul 1624 locuiește la Lübeck cu Johann Staritzius. A murit în anul 1625 la Paris. Probabil că Walter l-a inițiat pe Böhme în doctrinele cabalistice. Despre Morsius și Staritzius, cf. *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft*, 1897, p. 6.

171. Dr. Walter este cel care i-a pus lui Böhme cele *Patruzeci de întrebări cu privire la suflet*, ale căror răspunsuri au alcătuit *Psychologia vera*. Walter este cel care l-a supranumit pe Jakob Böhme *philosophus teutonicus*. Böhme își semnează astfel *Epistolae* XXIII, XXXVII, XXXVIII, LXI și LXIII.

172. Cf. *Epistolae theosophicae*, II, 11.

173. *De triplici vita* (*Von dreifachem Leben*) și *Psychologia vera* (*Viertzig Fragen von der Selen*), scrise amîndouă în anul 1619.

174. Michael von Endern (1590–1637). Cf. *Epistolae theosophicae*, XXIII, 6; XL, 10; LX, 3 și 6; LXII, 11, este fratele și moștenitorul lui Carl von Endern. Soția lui, născută Koschwitz, era rudă cu dr. Johann Daniel Koschwitz din Striegau, căruia Böhme îi trimite *Epistolae* XV și XIX. Cf. *Epistolae theosophicae*, XVII, 6; XLI, 11; LII, 18.

175. Abraham von Sommerfeld a fost unchiul lui Abraham von Frankenberg.

176. Despre familiile Schweinichen și Shweinitz, cf. G. Koffmane, *Die religiosen Bewegungen in Schlesien*, Breslau, 1880.

177. Böhme îi reproșează că este prea zelos și că împrumută cărțile unor oameni care nu sînt pregătiți. Cf. *Epistolae theosophicae*, VII, 1.

178. Cf. *Epistolae theosophicae*, XXVI, 2; XLIX, LI și LXXII (această ultimă scrisoare se găsește numai în ediția din anul 1730).

179. Cf. *Epistolae theosophicae*, XXI, 2.

180. Caspar Lindner este cel căruia îi adresează Böhme marea *Epistola theosophica* XII, atît de importantă pentru biografia sa. Cf. și *Ep. th.*, XXI, 3.

181. Cf. *Epistolae theosophicae*, XXX, 6; XXXIX, 4.

182. Cf. *Epistolae theosophicae*, XVIII, 2 și urm.; XL, 2.

183. Cf. *Epistolae theosophicae*, XIX, și cele două *Apologii* contra lui Balthazar Tölke. Tölke critică în primul rînd *Aurora*.

184. Cf. *Epistolae theosophicae*, XV, 3 și 4; XLI, 1 și 11. Dr. Johannes Staritz sau Staritzius editează Paracelsus, *Philosophia de limbo*, lucrare tipărită de Lukas Jennis la Frankfurt în anii 1618 și 1644; în anul 1654 a editat cartea a X-a din *Archidoxa*.

185. Cf. prefața celei de-a doua apologii contra lui Balthazar Tölke. Întîlnirea a avut loc în anul 1622.

186. Theodor von Tschesch s-a născut în anul 1595 la Voigtsdorf, lîngă Grottkau. În anul 1618, după terminarea studiilor la Universitatea din Marburg, a devenit consilierul prințului elector al palatinatului, Frederic al V-lea, apoi al ducelui Johann Christian de Brieg. După moartea ducelui, a fost alungat din Brieg datorită opiniilor eretice și „entuziaste". După o încercare nefericită de a ajunge în Țara Sfîntă, s-a refugiat la Amsterdam și de acolo la Hamburg; a murit la Elbing în 22 februarie 1649, „în mare sărăcie", cum relatează prietenul lui, Abraham von Frankenberg. Cartea *Treuherzige Erinnerung an die Evangelische Priesterschaft in Deutschand gestellet a. Chr. 1623, jetz aber da die schreckliche Zornflamme Gottes je länger je heftiger fortbrennet und bisher bei dem mehreren Theile wenig Busse gespüret, dieselbe*

zu ermuntern wohlmeinend in Druck verfertigt, anno 1637, f.l., a fost republicată de Amadeus Friedleben (pseudonimul lui Abraham von Frankenberg) la Amsterdam în anul 1647. Cînd au apărut primele ediții olandeze ale lucrărilor lui Böhme, T. von Tschesch a publicat două scrisori: în anul 1641 *In laudem Aurorae Boehmianae*, iar în anul 1644 *Defensio Boehmiana*. Cf. Gottfried Arnold, *Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historien*, III, Schafhausen, 1740–1742, p. 95; Walch, *Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich ausser der evangelisch-lutherischen Kirche entstanden*, IV, Jena, 1733–1736, p. 1109.

187. Abraham von Frankenberg, primul biograf al lui Jakob Böhme, era nepotul lui Abraham von Sommerfeld. Despre acest ciudat personaj, cf. Koffmane, *op. cit.*, și G. Ekinger, *Abraham von Franckenberg in Familiengeschichte derer von Franckenberg*, III, 3, Breslau, 1921.

188. Cf. *Epistolae theosophicae*, XXXV, 10; XXXVI, 4.

189. Cf. *Epistolae theosophicae*, XLII.

190. Cf. *Epistolae theosophicae*, XLVII. Johann Jakob Huser este rudă cu editorul operelor lui Paracelsus (10 vol. *in-4°* și un volum suplimentar *in-fol.*, tipărite la Basel în anul 1589).

191. Mulți prieteni ai lui Böhme sînt citați în *Deutschgesinnte Genossenschaft* din Hamburg. Cf. *Monatshefte der Comenius-Gesellschsft*, 1896, p. 72; 1912, p. 126.

192. *Pastor* Salomon Schröter, cf. *supra*, p. 38.

193. Cf. Fechner, *op. cit.*, p. 59. Despre Valentin Andreae, a cărui operă a fost reeditată în anul 1913 de Maack, cf. bine cunoscuta lucrare a lui W. Hossbach, *V. Andreae und sein Zeitalter*, Berlin, 1819. Pentru *Sprachgesellschaften* în general, cf. și studiile lui L. Keller, *Die Reformation und die älteren Reformparteien*, Leipzig, 1885, și articolele din *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft*; Margaret Bailey, *Milton and Jacob Boehme*, London & New York, 1914.

194. Christian Bernhard își cîștigă existența copiind lucrările lui Böhme.

195. *De electione gratiae* (*Von der Gnadenwahl*) este rodul unei astfel de *disputatio* cu Krause și Staritz. Böhme nu se pricepe să vorbească în public; nu are obișnuința formulării raționamentelor; de altfel, băuse vin — și nu era obișnuit. Cf. *Epistolae theosophicae*, XL, 2.

196. Publicăm în anexă lista lucrărilor lui Böhme întocmită de Abraham von Frankenberg.

197. Cf. *Epistolae theosophicae*, III, 3; IV, 28, 29, 38 și 39.

198. Cf. *Epistolae theosophicae*, XXXIV, 8; XXXVI, 12.

199. Cf. *Epistolae theosophicae*, XXII, 17; XXXVII, 1 și urm.

200. Cf. *Epistolae theosophicae*, LII, 2; LVIII, 13; LXII, 8; LXIII, 8 și 9.

201. Cf. *Epistolae theosophicae*, XXXVII, 1.

202. Cf. *Epistolae theosophicae*, XXXVII.

203. Cf. *Epistolae theosophicae*, II, 5; V, 2; VI, 1; XXI, 5; XXXII, 2; XXXIII, 6.

204. Cf. cele trei tratate mici ce compun *Weg zu Christo*; *Colloquium viatorum* (*Gespräch einer erleuchteten und einer unerleuchteten Selen*). În aceste lucrări, influența lui Schwenkfeld este mai puternică decît oricînd.

205. *Mysterium Magnum oder Die Erklärung des ersten Buches Mosis*, scrisă în anul 1622.

206. *Epistolae theosophicae*, II, 8: „Und wäre gut dass endlich aus allen nur eins gemacht wurde und würden die anderen alle waggetan denn die Vielheit macht Streit und Widerwärigkeit". Cf. și *Ep. th.*, X, 8.

207. Cf. *Clavis oder Schlüssel der vohrnehmsten Puncten und Wörter...*, scrisă în anul 1624.

208. Cf. *Libellus apologeticus*, §§ 6 și urm.; *Apologia contra Greg. Richterum* (*Ep. th.*, LIV, 34, 51, 52, 63 și 65).

209. Gregorius Richter știa de existența *Aurorei*; *Weg zu Christo* circula liber. Dar avînd în vedere faptul că nu menționează nici una dintre celelalte lucrări — în care existau totuși pasaje foarte puțin deferente față de „farisei" și „doctori", față de „falșii pastori" etc. —, se poate presupune că nu le-a citit. Dar știe că Böhme susține „cvadriunitatea" (doctrina Înțelepciunii). Cf. Böhme, *Libellus apologeticus*, § 13.

210. Cf. *Epistolae theosophicae*, XIII, 1.

211. Hans Sigmund von Schweinichen și David von Schweinitz sînt desemnați de Böhme (într-o scrisoare din anul 1621) drept „primii chemați" (*Erstlinge*) — cf. *Ep. th.*, XVIII, 7. Despre familia Schweinichen, cf. Ernst Heinrich Kneschke, *Neues deutsches Adelslexicon*, VIII, 1868, col. 400 și urm., și Constantin von Schweinichen, *Zur Geschichte des Geschlechts derer von Schweinichen*, II, Leipzig, 1906, pp. 250 și urm. Cum spuneam, familia Schweinichen a fost confundată de editorii operei lui Jakob Böhme cu familia Schweinitz. Iată cîteva informații despre David von Schweinitz. S-a născut în 23 mai 1600 la Seifersdorf ca fiu al lui Christoph Schweinitz. După studii făcute la Schweidnitz (1612), la Liegnitz (1614) și la *Gymnasium zu Sankt Elisabeth* din Breslau, îl găsim la Universitatea din Heidelberg (1618) și apoi la Groningen (1620). În anul 1612 întreprinde o călătorie în Franța și în Anglia, dar moartea tatălui îl obligă să revină în patrie. În anul 1622 intră în serviciul lui Georg Rudolf, duce de Liegnitz, iar în anul 1628 este numit consilier. Războiul de treizeci de ani îl obligă să se exileze în Prusia și în Polonia. În anul 1651 este numit judecător la curtea din Liegnitz, în 1652 — locotenent general (*Landeshauptmann*); moare în 27 martie 1667. Om foarte evlavios, scrie meditații creștine și cîntece religioase — unele au fost traduse în franceză. Iată lista lucrărilor sale: *Soliloquia de examine conscientiae sive de vera poenitentia*, 1626; *Penta-decas fidium cordialium*, Danzig, 1640; *Die Kleine Bibel... in deutsche Vers gebracht*, 1647; *Evangelische Todesgedanken*, Breslau, 1663, reeditată de multe ori. În plus: *Genealogia Derer von Schweinitz*, Liegnitz, 1661.

212. Cf. *Libellus apologeticus* (3 aprilie 1654) §§ 10 și 18.

213. Cf. H. Prunnius, *Einleitung in den edlen Lilienzweig*, Amsterdam, 1684, col. 44.

214. Cf. *Epistolae theosophicae*, LIII, 4 și 5 (6 aprilie 1624) către Hans Sigmund von Schweinichen.

215. Cf. *Epistolae theosophicae*, LIII (2 aprilie 1624) către Carl von Endern.

216. Cf. *Epistolae theosophicae*, LIII.

217. Cf. *Epistolae theosophicae*, L, 5 (15 martie 1624) către Martin Moser.

218. *Iudicium Gregorii Richteri, Gorlicii Ministri Eccl. Patriae Primarii de Fanaticis Sutoris Enthousiastici Libris*, Gorlicii, 1624 (7 martie). Publicat în toate edițiile lucrărilor lui Böhme: *Quot continetur lineae, blasphemiae / tot continetur in libro Sutorio [...]. Pfuy, pfuy! teter sit foetor a nobis procul.*

219. Cf. W. Elert, *Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes*, Berlin, 1913, p. 81; H. Kayser, *Schriften Jakob Böhmes: Auswahl*, Leipzig, 1920, prefață; W.E. Peuckert, *Das Leben Jakob Böhmes*, Leipzig, 1925, p. 110.

220. Cf. *supra*, p. 38. Pentru a ne da seama de importanța acestei acuzații, trebuie să amintim că în luteranism predica devenise un adevărat sacrament, ba chiar cel mai important sacrament. De fapt, *salus ex sola fide*, dar *fides* doar *ex auditu*.

221. Nu este singurul reproș pe care Gregorius Richter i-l face lui Böhme: blasfemiile cizmarului, enumerate cu complezență, cuprind negarea eternității divine și afirmarea cvadriunității. Cvadriunitatea se referă la doctrina Înțelepciunii; cît despre negarea eternității divine, Richter vrea să spună că Böhme, „incluzînd" în Dumnezeu evoluția, o supune timpului. Acest lucru nu este total fals.

222. Este ciudat să observăm diferența de atitudine dintre *Libellus apologeticus*, destinat Senatului, și *Apologia contra Gregorium Richterum*. În acest din urmă opuscul, Böhme confirmă de fapt acuzația lui Richter. Se compară cu apostolii și chiar cu Cristos; afirmînd superioritatea spiritului în fața literei scrise, proclamă primordialitatea inspirației (spiritul inspiră unde dorește) față de știința teologică, revendicîndu-și dreptul și chiar datoria de a-și ajuta aproapele, comunicîndu-i lumina propriei revelații.

223. Cf. *Epistolae theosophicae*, LIII, 6 și 7.

224. Cf. *Epistolae theosophicae*, LIII, 8 și 9.

225. Cf. *Epistolae theosophicae*, LIII, 10.

226. *Ibid.* Să ne amintim că în 1613, anul în care a avut loc prima „persecuție" a lui Böhme, Senatul era preocupat mai ales de propria-i liniște. Dar în anul 1624 trebuiau să fie și mai prudenți: Lusacia aparținea prințului elector de Saxa, domeniu în care dogma era mai puternică decît în eretica Boemie.

227. Este o trăsătură comună întregii epoci: ereziile spiritualiste se mențin în rîndul nobilimii și burgheziei bogate din orașe; poporul este înverșunat și dogmatic. Aceasta se explică și explică probabil evoluția rapidă a luteranismului, care ajunsese o religie foarte ușor de practicat. Cf. Gottfried Arnold, *op. cit.*, I, p. 11, c. 5; II, pp. 76 și urm.

228. Cf. *Epistolae theosophicae*, LIII, 13 și 14.

229. Cf. *supra*, p. 17 și n. 1.
230. Cf. *Epistolae theosophicae*, LIII, 12.
231. Cf. *Epistolae theosophicae*, LIII, 13.
232. *Sutor Antichristus*, 26 martie 1624:

Verus sermo meus! dixti mitissime Christe;
Verus sermo meus! perfide Sutor ais...

233. *Sutor Antichristus*, 26 martie 1624:

Utri adhibenda fides? Tibi veracissime Christe?
An tibi Sutori, stercoribusque tuis...
Seria tractavit Christus, sed ludiera Sutor...
Ad raptus ducit subitos et somnia Sutor...
Fastidit Christus Sutor at ambit opes...

234. *Christus aquam vitae sitiendi praebuit ori*
At Sutor mortis mane frequentat aquam;
Et vinum simplex Christus bibit atque salubre,
Extera Sutori vinaque adulta placent...

235. *Christus, cum docuit populum, loca publica adivit*
Sutor in obscuris clam solet esse locis.

236. *Propempticum sive concomitativum*, 26 martie 1624.
Gorlicium tandem te Sutor, pellit ab urbe...
Ergo abeas, nunquam redeas, pereas male Sutor...

237. Cf. scrisoarea către Carl von Endern, citată *supra*, p. 47 și nn. 215 și 216; *Epistolae theosophicae*, LX, către dr. Friedrich Krause din Liegnitz, 9 mai 1624; *Epistolae theosophicae*, L, 7, către Martin Moser din 15 martie 1624.

238. Böhme părăsește orașul Görlitz abia în 9 mai. Cf. *Ep. th.*, LX, și însemnarea lui Richter din *Chronica*.

239. *Apologia* este datată 3 aprilie. Böhme se apără foarte abil, opunînd *pasquillo*-ului lui Richter o anticritică, punct cu punct. Este deseori vulgar, cîteodată face calambururi. *Lieber richtender Richter* (§ 3), spune el, ce faceți din Cristos care ar fi el însuși *Richter und wird richten den richtenden Richter*?

240. Cf. *Apologia*, § 69.
241. Cf. *Apologia*, § 7.
242. Cf. *Apologia*, § 15.
243. Cf. *Libellus apologeticus*, § 17.
244. Cf. *Libellus apologeticus*, § 18.
245. Cf. *Libellus apologeticus*, § 18.
246. Cf. *Libellus apologeticus*, § 13.
247. Cf. *Apologia*, §§ 8, 27 și 33.
248. Cf. *Apologia*, § 34; *Libellus apologeticus*, § 14.
249. Cf. *Apologia*, §§ 63 și 65.
250. Cf. *Apologia*, § 69.
251. Cf. *Apologia*, §§ 69 și 73.

252. Se știe că Bartholomaeus Scultetus, primarul orașului Görlitz, îi era favorabil: din *Diarium* nu reiese altceva. La fel de favorabil îi era și J. Emmerich, succesorul acestuia, reprezentantul uneia dintre cele mai nobile familii patriciene ale orașului. De altfel, Senatul era din principiu ostil încălcării puterii spirituale. Cf. *supra*, p. 19.

253. „Hat wenig Ehre gewonnen", scrie J. Emmerich în *Diarium*. Cf. Hegenicht, *Sendschreiben*, p. 17.

254. Cf. *Ep. th.*, LXII, 7; *Libellus apologeticus*, § 8. Dr. Hinkelmann, succesorul dr. Walter în laboratorul de chimie din Dresda, a fost pus în contact cu Böhme. La Dresda, Böhme a locuit la Hinkelmann.

255. Cf. *Epistolae theosophicae*, LVII, 3.

256. Cf. scrisoarea către dr. Friedrich Krause, 9 mai 1624 (*Ep. th.*, LX, 5).

257. Cf. scrisoarea către dr. Tobias Kober, Görlitz, 15 mai 1624 (*Ep. th.*, LXI).

258. Cf. *Epistolae theosophicae*, LXI, 1; LXII, 3 și 8; LXIII, 9.

259. Cf. *Epistolae theosophicae*, LXI, 1; LXII, 3 și 8; LXIII, 9.

260. Cf. scrisoarea către Tobias Kober, 18 mai 1624 (*Ep. th.*, LXII, 8).

261. Cf. *Epistolae theosophicae*, LXII, 5.

262. Cf. *Epistolae theosophicae*, LXIII, 2 (către același, 23 mai 1624).

263. Cf. *Epistolae theosophicae*, LXIII, 3.

264. Cf. *Epistolae theosophicae*, LXI, 7; LXII, 7; LXIII, 4 și 7.

265. Cf. *Epistolae theosophicae*, LXIII, 6, 7 și 8.

266. Am citat *supra*, n. 113, opinia lui Adolf von Harless.

267. Nu teologii, ci oficialitățile vin să-l vadă.

268. Credința în transmutație era foarte vie în țările germanice. Laboratorul de „chimie" din Dresda era de fapt un laborator de alchimie. Cf. Kapp, *Die Alchemie in älterer und neurer Zeit*, Heidelberg, 1886; J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, Hrg. von L. Pastor, ed. a XIV-a, VIII, Freiburg/Breisgau, 1904.

269. Cf. *Epistolae theosophicae*, LXIV, 13.

270. Cf. *Epistolae theosophicae*, LXIV, 22.

271. Problema acestei întrevederi a făcut să curgă multă cerneală. Partizanii lui Böhme o afirmă, adversarii o neagă. Cel mai bun studiu asupra acestei chestiuni aparține lui Tholuck, citat mai jos.

272. Cf. scrisorile către Tobias Kober.

273. Cf. scrisoarea către Tobias Kober din 13 iunie 1624 (*Ep. th.*, LXIV, post-scriptum).

274. Cf. Hegenicht, *op. cit.*; cf. Tholuck, „Jakob Böhme und die von ihm ehrenvoll vor dem Dresdener Consistorium bestandene Glaubensprüfung", *Zeitschrift für die christliche Wissenschaft*, 1852, nr. 25 și 26.

275. Pentru această ultimă perioadă a vieții ne vom referi la biografia lui Abraham von Frankenberg și la Kober, *Vita et verba.*

276. *3 Tafel des Göttlichen Offenbarung.*

277. *177 theosophische Fragen.* Sînt probabil întrebări puse de adepți și se pregătea să le răspundă, cum făcuse cîndva cu dr. Walter (*40 Fragen von der Selen* sau *Psychologia vera*). Böhme nu a apucat să formuleze răspunsuri decît la 22 de întrebări. Celelalte 155 au fost dezvoltate de J. Taylor, traducătorul englez al operei böhmiste.

278. Cf. Frankenberg, *op. cit.*, § 29.

279. Cf. Kober, *Umständlicher Bericht*, § 1.

280. Christoph Kütter nu trebuie confundat cu profetul Cotter, cum s-a întîmplat în articolul lui Jecht, *Jakob Böhme: Gedenkbuch...*, Görlitz, 1924.

281. Cf. Kober, *Umständlicher Bericht*, § 2.

282. Cf. J. Emmerich, *Diarium*, în Hegenicht, *op. cit.*, p. 17; Funke, *Lebensbeschreibung geistlicher Personen*, p. 46.

283. Elias Dietrich pare cel care, cu treizeci de ani în urmă, făcuse parte din delegația trimisă de Görlitz pe lîngă autorități cu ocazia anchetei. Cf. *supra*, p. 20.

284. Nicolaus Thomas din Schweidnitz, pastor la Rauscha în anul 1609; la 28 august 1624 a fost numit *Pastor Primarius* la Görlitz, urmîndu-i lui Gregorius Richter. Discursul funebru pentru predecesorul său, pe care l-a și tipărit, se găsește, după Jecht, *op. cit.*, p. 54. n. 6, în biblioteca Milich. În el găsim versuri în latină scrise contra lui Böhme, versuri demne de un Gregorius Richter. Astfel, la p. 2:

> *Praecipue extremo Satanae de stercore natam*
> *... deum mundi factorem e sulphure factum*
> *Esse metallari Mercurioque refert...**

285. Cf. Kober, *Umständlicher Bericht*, § 2.

286. Acest interogatoriu lamentabil a fost publicat în *Leben Jakob Böhmes*, I, 1682, pp. 99–107, retipărit de Fechner, *op. cit.*, pp. 119 și urm., și recent de Peuckert, *op. cit.*, pp. 141 și urm.

287. Cf. Kober, *Umständlicher Bericht*, § 3.

288. Cf. Kober, *Umständlicher Bericht*, § 4.

289. Cf. Kober, *Umständlicher Bericht*, § 5.

290. Cf. Kober, *Umständlicher Bericht*, § 6.

291. Cf. Kober, *Umständlicher Bericht*, § 7.

292. Cf. Kober, *Umständlicher Bericht*, § 8.

293. Cf. Kober, *Umständlicher Bericht*, §§ 9 și 10.

294. Cf. *Diarium*, anno 1624, 18 noiembrie (*Lausitzsche Geschichte*, II, p. 33), publicat în ed. Glusing de opere a lui Böhme, II, 2, col. 40; Kober, *Umständlicher Bericht*, § 10.

295. Cf. Kober, *Umständlicher Bericht*, § 11.

---

* În trad.: La urma urmei, născută din lăturile Satanei,
... lumea zeului infernului, din sulf alcătuită,
Are proprietăți metalice din pricina Mercurului...

296. Cf. Kober, *Umständlicher Bericht*, § 11.

297. Cf. Kober, *Umständlicher Bericht*, § 11.

298. Cf. Kober, *Umständlicher Bericht*, § 13. Textul ed. Glusing este preferabil celor din ediţiile Überfeld şi Gichtel.

299. Glusing a eliminat discursul lui Meister Dietrich, redat integral în ed. Gichtel. H.A. Fechner, urmat în mod necritic de Elert, a greşit, conformîndu-se ed. Glusing. Ediţiile Überfeld şi Gichtel sînt mai rare, dar informaţiile biografice sînt mai complete. În Franţa, ed. Überfeld se găseşte la biblioteca V. Cousin, iar ed. Gichtel la biblioteca din Strasbourg.

300. Cf. Kober, *Umständlicher Bericht*, § 19.

301. *Meyers Conversationslexicon*, s.v. Görlitz: „Es gibt in Görlitz drei Denkmäler: des Theosophen Böhme, ein Bismarck und ein Kriegerdenkmal."

PRIMA SCHIȚĂ A DOCTRINEI: AURORA SAU RĂSĂRITUL CARE SE ÎNTREZĂREȘTE*

Cînd, în anul 1621, Jakob Böhme îi relata prietenului Caspar Lindner istoria evoluției lui spirituale, își împărțise scrierile în trei grupuri distincte: primul nu conținea decît *Aurora*, o primă schiță imperfectă și stîngace a sistemului[1]; al doilea cuprindea trei cărți mari: *De tribus principiis*[2], *De triplici vita* și *Psychologia vera*, „cărți mult mai profunde" și, potrivit lui Böhme, „mult mai bine scrise"[3]; în fine, ultimul grup, compus din *De Incarnatione Verbi*, *De signatura rerum* și micul tratat despre cele *Sex puncta theosophica*, cuprindea lucrările cele mai profunde.[4] Astfel, evoluția gîndirii lui Jakob Böhme este atestată explicit chiar de el.[5] Oricare ar fi opinia pe care am adopta-o cu privire la gradul de importanță a acestei evoluții — și în această problemă critica modernă nu este de acord acceptînd, în general, clasificarea făcută de teozof —, faptul evoluției în sine pare incontestabil. Este imposibil să citești cîteva pagini din *Aurora* și din *Sex puncta theosophica* sau din *Mysterium Magnum* fără să fii frapat de diferența de ton, de gen ori de stil a acestor scrieri.

Lucrările celei de-a treia perioade, care începe cu *De Incarnatione Verbi*, sînt într-adevăr cele mai profunde, cele mai lucide, cele mai „filozofice". Acestea ar trebui să constituie baza studiului sistematic al gîndirii lui Böhme.[6]

Dacă este incontestabil faptul că nu numai „stilul" și „genul", dar, în aceeași măsură, și conținutul doctrinei nu mai este exact același în perioade diferite[7], se pare că nu trebuie să exagerăm aceste diferențe de măsură, cum s-a procedat uneori[8], ca o reacție firească față de aserțiunile partizanilor lui Böhme, care, în contradicție cu afirmațiile Maes-

* Vezi nn. 1–360 în pp. 154–191 (*n.ed.*).

trului, refuzau să admită orice modificare a conținutului revelației acestuia.[9]

În fond, Böhme este cel care își apreciază cel mai just evoluția. „*Aurora*, spune el, era gîndită într-un spirit aproape magic."[10] Întreaga carte și mai ales primele capitole sînt de-a dreptul *schlecht und begreiflich* (simple și palpabile)[11]; ceea ce înseamnă că, potrivit lui Jakob Böhme, imaginația joacă aici un rol foarte important și că simbolismul calităților sensibile și al proceselor naturii înlocuiesc prea des și în mod mult prea brutal și neinadecvat analiza intelectuală; într-un cuvînt, că imaginația joacă în mod constant rolul rațiunii.

Adică, spune Böhme, intuiția (*Verstand*)[12] care i-a fost dată era „haotică". Or, el nu era deocamdată capabil să o „descurce". Intuiția durează cît fulgerul, iar intelectul nu poate surprinde — tocmai pentru că este discurs — conținutul atît de bogat, unu și multiplu totodată, al viziunii. Cu atît mai puțin este capabil să îl expună, să transpună în termeni și cuvinte structura inadecvată a conceptului.[13]

Totuși, în „haosul"[14] acestei *Aurora*, pe care Hegel și, după el, Boutroux au comparat-o cu o ceață strălucitoare[15], se află germenii cosmosului doctrinal al teozofului. Evoluția gîndirii lui este o dezvoltare și o îmbogățire progresive: „mijloacele" lui sporesc; aparatul metafizic devine mai bogat, mai variat, mai limpede[16]; elementele construcției devin mai solide, mai statornice; diferitele trepte ale concepției despre lume — mai precis delimitate; totuși, cadrul general al gîndirii, al imaginii lui despre lume, rămîne aproape neschimbat; aproape neschimbată rămîne și ideea pe care și-o face Böhme despre Dumnezeu.

De fapt, o bună parte a doctrinei era stabilită dinainte; tradiția și ambianța îi impuneau anumite idei gata făcute. Să nu uităm că Böhme era creștin, mai exact un protestant spiritualist. Dumnezeul lui este un Dumnezeu-Treime, un Dumnezeu-Creator și un Dumnezeu-Mîntuitor; El este și spirit inspirator; un Dumnezeu al iubirii, al cunoașterii și al luminii, dar și al furiei și al mîniei. Lumea lui este lumea doctrinei astronomice comune.[17]

Marea problemă care îi domină întreaga gîndire este dubla problemă tradițională a răului și a legăturilor dintre Dumnezeu și lume. Lui Böhme îi este proprie o triplă intuiție metafizică, intuiția unei libertăți care se întrupează în ființă; intuiția spiritului care se exprimă prin trup; în fine, intuiția dublei necesități — pentru ființă și pentru gîndire — a unei lupte, a unei opoziții a contrariilor a căror sinteză constituie viața.

Această triplă intuiție îi dă, pe de o parte, un Dumnezeu viu al cărui suflet este un efluviu, o scînteie; un Dumnezeu-spirit care se întrupează direct din suflet.[18] Pe de altă parte, o lume vie în care Dumnezeu se exprimă și, într-un anume sens, se și întrupează.

Aceeași problemă a răului se pune în două perspective: dacă Dumnezeu este bun, dacă el este bucuria și bunătatea însești, dacă, în același timp, este sursa ultimă a oricărei realități, atunci cum de este posibil răul? Pe de altă parte, dacă în lume și chiar în suflet răul este în mod vădit prezent, cum se poate accepta faptul că și Dumnezeu este prezent? Probleme serioase, mai dificile pentru Böhme decît pentru oricine altcineva, deoarece la el răul nu este o negație; este o calitate, o forță, o putere atît fizică, cît și morală care, dacă se opune binelui ca o calitate sau forță *contrară*, nu mai rămîne în esență o forță sau o calitate *pozitiv determinantă*. Răul nu este pur și simplu negație, limitare, absență a binelui. Böhme nu acceptă identificarea înșelătoare, comună filozofiei creștine și filozofiei antice, a răului cu negația și neantul. Lumina și întunericul, dacă reluăm această comparație clasică, se opun, dar nu se opun luminii precum ființa și non-ființa, deoarece întunericul *atîrnă* cît lumina. Întunericul real este ceva pozitiv, o calitate percepută.[19] Lupta dintre Bine și Rău este un conflict între puteri contrare, amîndouă reale. De altfel — cum vom vedea mai tîrziu —, tocmai ca o consecință a caracterului real și pozitiv al răului, Böhme așteaptă ca într-o zi să fie definitiv înfrînt. Răul este pozitiv. Existența lui nu este necesară. Iată care va fi, pe scurt, soluția lui Böhme.

Observăm că problema rămîne, ba chiar se dedublează. Dacă nu este necesar, răul rămîne real. Existența sa non-necesară trebuie oricum explicată. De asemenea, și *esența* (calitatea pozitivă), în măsura în care este esență, trebuie întemeiată în Dumnezeu.[20]

Se poate observa cît de delicată și de dificilă este poziția lui: răul, ca esență, este necesar, iar ca existență este accident irațional. Astfel, *quodammodo* trebuie să fie în Dumnezeu și, pe de altă parte, *quodammodo* trebuie să nu fie.[21]

Or, întreaga gîndire a lui Böhme nu este decît un efort mereu înnoit de a concilia aceste teze puțin compatibile și de a găsi în final acel *quomodo*.[22]

În ce privește existența reală a răului, soluția era relativ simplă și terenul îndeajuns de pregătit: mitul căderii și noțiunea de act liber ofereau un cadru favorabil explicației. Un element tradițional poate fi introdus în constituirea lumii printr-un act irațional de libertate, iar aceasta

cu atît mai simplu cu cît existența lumii, provenită dintr-un act *liber* (*fiat*) al lui Dumnezeu, este într-un fel irațională.[23]

Libertatea va interveni ori de cîte ori va fi nevoie. Pe lîngă o analiză metafizică a Ființei, Böhme va face istorie: în *Aurora* și, mai tîrziu, în *De tribus principiis* ori în *De signatura rerum*, va dezvolta o adevărată cosmogonie.[24] Lumea reală și actuală, *această lume*, va apărea ca o etapă a unei dezvoltări cosmice a cărei preistorie va fi revelată de Jakob Böhme.

Problema esenței era mai complicată. Soluția se constituie în spiritul lui Böhme dintr-un amalgam ciudat de imagini biblice, de imagini sensibile, de frînturi de cunoștințe astrologice, fizice, biologice; ideea luptei, corelativă celei a vieții[25], bucuria victoriei, imaginea focului, care face ca din materia obscură să țîșnească lumina, imaterială și invizibilă atît timp cît nu se reflectă și nu se lovește de ceva opac — aceste imagini îi susțin și îi inspiră gîndirea.

Toate acestea se îmbină în doctrina Ființei care, afirmîndu-se, se opune și se împotrivește sieși pentru a se putea învinge și depăși. *In der Überwindung ist Freude* (în biruință stă bucuria) — iată cheia doctrinei lui Böhme![26]

Lumea și Dumnezeu trebuiau uniți și separați în același timp. Trebuia evitat un dublu pericol: 1. de a-l plasa pe Dumnezeu prea departe de lume, de a-l face transcendent; 2. de a-l identifica cu natura. Böhme luptă în primul rînd împotriva ideii de Dumnezeu supraceresc și transcendent[27]; luptă și împotriva ideii de Dumnezeu-Natură, pe care o găsise în doctrina lui Stiefel și a lui Meth.[28] Va trebui să găsească un termen mediu între Dumnezeu și lume. Se va naște astfel ideea de *Natură Eternă*, sursă creatoare a naturii lumii și, în același timp, bază organică a ființei spirituale a lui Dumnezeu.

Intuiția lui Böhme îi oferă două drumuri pe care trebuie să le parcurgă: de la lume la Dumnezeu și de la suflet la Dumnezeu. Or, se dovedește din ce în ce mai mult că aceste două căi nu sînt convergente; de altfel, nici una nu este continuă. Nici cea de la suflet și de la lume la Dumnezeu, nici invers, cea de la Dumnezeu către suflet și către lume. Sînt puncte în care gîndirea metafizică se oprește. Desfășurarea se frînge, deducția nu poate merge mai departe. Există elemente noi de introdus, elemente iraționale, imprevizibile, care *tulbură* (*turbiren*) evoluția.[29] Böhme va crede din ce în ce mai mult că aceste linii divergente, frînte, se încrucișează în om — imagine a lui Dumnezeu și ființă a naturii. Reprezentantul lui Dumnezeu în univers, reprezentantul universului în fața lui Dumnezeu, omul va deveni din ce în ce mai mult

cheia lumii. De asemenea, va fi din ce în ce mai mult cheia de boltă a universului. Ținînd la început de accidental, de irațional, existența lui se va întemeia din ce în ce mai mult și în mod esențial pe Dumnezeu. Esența omului și a „acestei lumi" se vor depărta de Dumnezeu, dar, chiar prin aceasta, vor dobîndi o ființă proprie, un loc determinat.[30] Dar să nu anticipăm dezvoltările ulterioare. Tot ce dorim să arătăm aici este importanța pe care o are urmărirea evoluției doctrinei lui Böhme. Numai ea ne poate permite să percepem mobilurile și motivațiile ultime ale gîndirii lui.

Este indispensabil să nu ne limităm la doctrina încheiată a teozofului și din alt punct de vedere. Gîndirea lui Jakob Böhme, oricît de organică i-ar fi evoluția, suferă influențe multiple[31]; „germenele", *chaos*-ul, pentru a folosi expresiile lui Böhme, se hrănește dezvoltîndu-se. Perioada influențelor este perioada tăcerii forțate. Dimpotrivă, *Aurora* arată originile foarte primitive, concrete, comune cîteodată, ale concepțiilor care, mai tîrziu, se transformă, se epurează, se intelectualizează progresiv. Or, se pare că această referire la surse, la origini, ne permite deseori, mai bine decît orice altă metodă, să găsim sensul doctrinei.[32]

II

Aurora rămîne neterminată. Potrivit lui Böhme, lipseau vreo treizeci de file din carte, cînd „diavolul a vrut să-i pun capăt"[33]. Mai tîrziu, cînd teozoful a reînceput a scrie, a considerat inutil să termine cartea. A socotit că este mai simplu să scrie altele. De altfel, „lumina limpede a zilei" îi înlocuise în spirit penumbra aurorei. A încercat doar să-și rectifice în cîteva locuri expunerea, adăugînd note care caută să prezinte *post factum* doctrina celor trei principii.[34] Se pare că încă în timpul redactării și-a dat seama de imperfecțiuni, căci de multe ori promite cititorului că va explica în alte cărți ce a rămas neclar. Și totuși, în prefață își declară lucrarea, fără falsă modestie, „un miracol al lumii".[35] Însuși titlul este un adînc mister, periculos și salutar în același timp.

Böhme crede că „aduce" o nouă revelație — revelația ultimă a marilor mistere ale creației.[36] Termenul „revelație" nu trebuie să ne mire peste măsură. Pentru orice spiritualist, orice cunoaștere a divinului — adică orice nouă cunoaștere autentică și adevărată — este o revelație, un dar și o inspirație venită de la Sfîntul Duh. Mai mult decît atît, este cu necesitate o renaștere, o naștere spirituală. Doctrina este con-

secvență: doar spiritul poate vedea și atinge spiritul. Logosul care se întrupează în suflet îi aduce cunoașterea lui Dumnezeu.[37]

Dar nu acesta este modul în care o înțelege Böhme. Lumina celei de-a doua nașteri nu-l vizează doar pe Dumnezeu. În aceeași măsură — sau poate mai mult — vizează și natura. Dumnezeu, revelîndu-se în suflet, îi revelează în același timp propria revelație în natură, iar sufletul regenerat dobîndește astfel facultatea de a-l vedea în lume prezent și exprimîndu-se în sensibil. Renașterea, a doua naștere, nașterea spirituală, nașterea spiritului în suflet — termenii sînt aproape echivalenți[38] — transformă în întregime ființa. Spiritul pătrunde trupul, îi dă viață, transformă și însuflețește simțurile redîndu-le destinația originară de organe și slujitoare ale spiritului.

În doctrina clasică a spiritualismului adepților lui Schwenkfeld și Franck[39], opoziția dintre „trup" și „spirit" ori „literă" ducea nemijlocit, cum arătam, la o disociere a ființei umane; Böhme vrea înainte de toate să-i conserve și să-i mențină unitatea: abătîndu-te de la sensul percepției sensibile, numai în spirit, abandonînd „lumea exterioară" în interiorul sufletului, doctrina spiritualistă, moștenitoare a misticii germane din Evul Mediu, caută cunoașterea lui Dumnezeu. Böhme știe acest lucru[40]: pentru a ajunge la această a doua naștere, pentru a da viață și a trezi în sine această scînteie divină care vine de la Dumnezeu, trebuie „să mori" pentru lume și pentru sine.[41] Dar de îndată ce „spiritul" înstăpînește „în chip natural" corpul, el își face din acesta o expresie și percepe spiritul care se exprimă în lumea corpurilor.[42]

Böhme descrie pe larg și conștiincios viața și nașterea plantelor, animalelor, pietrelor și metalelor; jocul forțelor vitale în natură, lupta lor în interiorul corpului lumii. „Or, spune el, mi se va spune: ce sens au toate astea? Ce legătură au ele cu Dumnezeu? Privește, spirit pe jumătate mort! Dacă erai viu, ai fi înțeles repede că toate astea, această viață care se naște și se joacă în lume, este Dumnezeu și expresia lui Dumnezeu!"[43] Posibilitatea de a-l vedea pe Dumnezeu în natură nu este dobîndită o dată pentru totdeauna. „Renașterea" nu este un eveniment: este un proces care nu se încheie în această viață. Diavolul veghează. Trebuie să lupți continuu cu tine, cu lumea și cu spiritul ei, cu forțele răului care încearcă să recufunde „sufletul în trup", să-l subordoneze acestuia, să facă o slugă dintr-un stăpîn liber și suveran. Inspirația, iluminarea prin lumina divină, este intermitentă[44]; cînd se stinge nu mai vedem nimic. Lumea, în loc să fie doar o expresie a lui Dumnezeu, devine un ecran care ni-l ascunde; în cartea lui, în *Aurora*, în *Memorial*, Böhme nu mai înțelege nimic.[45]

Dar să precizăm... Acest dar divin de care Böhme este atît de mîndru este accesibil tuturor.[46] Trebuie să renaști și, în noua lumină, orice om vede ce a văzut el.[47] El nu este mai grozav decît alții; este poate mai puțin grozav, numai că a luptat din toate puterile și l-a căutat pe Dumnezeu cu tot sufletul. A învins întrucît în această luptă l-a ajutat Dumnezeu. Dar ajutorul divin există pentru toată lumea. Este suficient să vrei. Dumnezeu este foarte aproape: este în sufletul omului. Revelarea lui se produce chiar în om. „Nu am urcat la cer, spune Böhme, pentru a afla misterele divine."[48]

Dar „revelarea" lui are drept obiect creația lumii și esența ei; oare cum a putut el să cunoască? Doar nu a asistat la nașterea universului. De altfel, Biblia povestește cu totul altceva.

Böhme nu se lasă intimidat de această obiecție facilă. Nimeni nu a asistat la nașterea lumii — nici măcar Adam, pentru că, fără îndoială, cînd Adam a fost creat, lumea exista. Dacă pentru a ști ceva, cineva ar fi trebuit să asiste personal, evident, nimeni nu ar fi știut nimic. Dacă Adam a știut ceva, atunci a cunoscut „în spirit".[49]

Este ciudat faptul că Böhme, care face uz și abuz de interpretarea alegorică a textelor sacre, explicîndu-le potrivit sensului lor din „limba naturii"[50], nu se gîndește să iasă din încurcătură prin acest mijloc atît de comod.

El opune obiecției următorul raționament de bun-simț: întrucît nimeni nu a asistat la creația lumii despre care totuși știm cîte ceva, trebuie admis faptul că această cunoaștere tradițională are drept sursă cunoașterea lui Adam. Or, dacă Adam ar fi putut avea o revelație — lucru de care nimeni nu se îndoiește —, de ce el, Böhme, nu ar fi putut-o avea? De altfel, nu Adam a conceput Facerea; este probabil să nu fi fost nici Moise, care nu a făcut decît să adune laolaltă tradițiile strămoșilor. Este limpede, Moise, acest „bărbat nepreținut", nu ar fi putut să scrie lucruri atît de nesăbuite ca cele pe care le citim.[51] Iată cum s-a născut de fapt povestea biblică: Adam cunoștea adevărul (înainte de cădere), căci spiritul îi era luminat de Dumnezeu. Însă după cădere mintea i s-a întunecat. Nu a mai păstrat decît o vagă amintire din ce știa. Descendenții lui au înțeles și mai puțin: au confundat și au încurcat totul. Este posibil să nu se fi scris nimic înainte de potop ori chiar înainte de epoca patriarhilor. Iar aceste rămășițe ale unei tradiții viciate dintru început și continuu deformate au fost reluate mai tîrziu. Iată ce se află în Facere![52] Observăm că nu este mare lucru.[53]

De altfel, Böhme consideră că înțelepții păgîni și savanții moderni au înțeles mult mai bine decît vechii evrei, decît patriarhii sau profeții, structura lumii.[54] Trebuie mers mai departe pornind de la doctrinele lor, formulele lor sînt cele care trebuie folosite.

La urma urmelor, scopul „nepreținutului Moise" nu era nicidecum acela de a revela poporului esența lumii și istoria ei (am putea spune preistoria ei), o cosmogonie ca cea pe care o expune Böhme. Erau legi pe care Dumnezeu a vrut să le transmită prin vocea lui Moise vechilor evrei, pentru ca aceștia, urmîndu-le, să fie drepți și, astfel, mîntuiți. Nu avea nicidecum intenția de a le da o lecție de metafizică, lucru absolut nesemnificativ din punctul de vedere primordial al religiei, din punctul de vedere al căii către mîntuire.[55]

Oare ce trebuie să faci pentru a fi mîntuit? Să îl iubești pe Dumnezeu, să crezi în el, să aspiri către el, să fii drept, să faci bine — într-un cuvînt, să urmezi Legea naturală pe care Dumnezeu a înscris-o în inima omului. Nu este necesar să știi cum a fost creată lumea și prin ce faze a trebuit să treacă pentru a ajunge la stadiul actual, așa cum nu este nevoie să cunoști acele *Historiae* cuprinse în Biblie și în Evanghelii. Nu este nevoie să știi nimic: mîntuirea nu este o problemă de doctrină, ci de viață.[56] Dacă trăiești potrivit ideii de bine este pe deplin suficient. Nu contează dacă ești creștin sau evreu, turc sau păgîn! Dumnezeu este Tatăl ceresc, Tatăl lumii și al oamenilor, al tuturor oamenilor. Nu este doar Dumnezeul și Tatăl creștinilor.[57] De aceea, nu este surprinzător faptul că înțelepților păgîni le-au fost date cunoștințe profunde. În comparație cu necreștinii, creștinii nu au decît un singur avantaj, destul de periculos de altfel: ei știu sau ar trebui să știe mai bine decît ceilalți care este adevărata cale a mîntuirii. Această cale le este trasată prin persoana lui Cristos; cu atît mai rău pentru ei dacă nu o urmează, dacă sînt nedrepți, dacă se mulțumesc cu credința istorică, dacă, în loc de a se pătrunde de spiritul cuvîntului lui Cristos, discută la nesfîrșit despre literă. Oare nu este evident că toți greșesc, de vreme ce nu se pot pune de acord? Căci spiritul lui Dumnezeu este un spirit al iubirii, nu al discordiei. Și oare nu este limpede că nu știu nimic nici despre Dumnezeu, nici despre natură[58], de vreme ce nu pot demonstra turcilor, evreilor și păgînilor că Dumnezeu înseamnă Treime — ceea ce este un lucru foarte simplu?

Să nu vină așadar cu texte contra doctrinei lui. Dacă greșește, dacă se înșală, să i se demonstreze, dar cu dovezi solide.[59] Iar el va renunța

la filozofie. Dar nu înainte! De-ar veni și un înger din cer să-i spună că greșește, Böhme nu îl va crede dacă nu îi demonstrează.

Jakob Böhme îi prețuiește mult pe înțelepții păgîni și pe discipolii lor moderni, astrologii și alchimiștii. Înțelepții păgîni au înțeles în profunzime secretele naturii.[60] Aveau perfectă dreptate să o declare divină. Au înțeles că natura era vie, pătrunsă în întregime de forțe și de efluvii ale divinității. Ei au simțit această viață divină (orice viață, în esența ei ultimă, este divină), izvorînd și jucîndu-se în „corpul universului". Dar au greșit, pentru că s-au limitat la această intuiție, pentru că nu au mers mai departe și mai adînc. Seduși de frumusețea lumii vizibile, au confundat universul și pe Tatăl naturii[61] cu adevăratul Dumnezeu, Tatăl ceresc, sursă și temei a tot ce există, și nu au înțeles că astrele și soarele nu sînt decît creaturile lui Dumnezeu.[62]

Dar ce poate fi mai limpede și mai evident? Universul — atît universul sensibil, cît și lumea astrală — este Dumnezeu într-un anumit sens, căci este de la Dumnezeu. Dar în alt sens nu este Dumnezeu, căci este creatură; are un început, iar Dumnezeu nu are. Lumea este de la Dumnezeu, nu este de la sine. Dimpotrivă, Dumnezeu este etern și imuabil: a fost dintotdeauna. Cînd nimic nu era, Dumnezeu era.[63] Böhme spune: Dumnezeu nu-și cunoaște propria origine[64]; și cu atît mai puțin — lucrurile; doar că Dumnezeu nu are origine sau, mai mult chiar, el își este originea; lucrurile au una, iar originea, cauza și esența lor este Dumnezeu. Dumnezeu este imuabil, mai spune Böhme, amintindu-și probabil ce a învățat în tinerețe; lumea este supusă mișcării și schimbării.

Astrologii și învățații au mers mai departe. Au înțeles viața universului; știu cum se formează și cum se transformă elementele; știu cum se combină metalele; cunosc și pot calcula traiectoriile pe care le trasează planetele pe cer; le cunosc distanțele. Böhme admite toate acestea. Le acceptă „formulele". El nu este un om învățat; nu știe să folosească echerul și nici să efectueze calcule. Nu știe nici măcar să „pregătească focul" pentru experiențele alchimice.[65] De altfel, nu a făcut niciodată astfel de experiențe, cu toate că știe exact cum se fac. Chiar dacă le acceptă formulele, el nu-și elaborează doctrina pornind de la datele alchimiștilor. El nu îi critică: îi depășește.[66] De fapt, alchimiștii cred că au făcut totul dacă au ajuns la astru. Nu își dau seama că astrul nu este decît un efluviu, o expresie a lui Dumnezeu. Astrul, ca tot restul, provine din Treimea divină al cărei produs și corp este.

Așadar, Böhme nu și-a găsit înțelepciunea nici în Biblia pe care „o cunoștea bine", dar care nu a putut să-l consoleze în melancolie, nici

în operele maeștrilor, unde nu a găsit decît un spirit „pe jumătate mort"[67] — adică un spirit pămîntean, neregenerat și, prin aceasta, incapabil de a se ridica pînă la divinitate. Și de aceea imperfecțiunile „stilului" său nu îl sperie. El nu expune o doctrină preluată, ci o nouă viziune asupra universului care i-a fost dată[68], pe care a cucerit-o prin luptă grea, pentru că s-a regăsit și s-a recucerit pe sine și pentru că, prin aceasta, ființa lui spirituală s-a transformat.[69] Nu contează dacă, mai ales la început, nu ajunge să exprime ce concepe; dacă se repetă de douăzeci de ori: spiritul său este mărginit; de altfel, pentru lucruri atît de dificile, aceleași probleme trebuie reluate de multe ori. Böhme crede că un ipotetic cititor nu l-ar putea altfel urmări.

Este necesar, crede Böhme, să folosească exemple și imagini sensibile pentru a-l aduce pe cititor treptat la comprehensiune.[70] De altfel, deși este posibil să-l cunoști pe Dumnezeu în spirit, această cunoaștere rămîne inexprimabilă, cel puțin la nivelul discursului. Trebuie, prin urmare, să ne întoarcem la lumea sensibilă, singura accesibilă discursului (*Vernunft*) și la gîndirea omului natural. La urma urmelor, știm că lumea este o expresie a lui Dumnezeu; sensibilul, cum vom vedea mai tîrziu, nu are sens decît în măsura în care este o expresie și o întrupare a spiritului. Să adăugăm faptul că la Böhme imaginația este într-un anume sens superioară rațiunii discursive (*Vernunft*) și mai apropiată de rațiunea intuitivă (*Verstand*) decît judecata. Imaginația permite surprinderea simultană a unului–multiplu, în timp ce judecata trebuie să acționeze prin demersuri succesive; discursul izolează și frînge interioritatea (*ineinander*), copătrunderea interioară a forțelor și calităților.

Or, primul lucru pe care îl vedem cînd ne întoarcem spre natură este prezența și lupta a două forțe sau calități contrare, cele ale binelui și cele ale răului. Binele și răul sînt pretutindeni, în toate lucrurile, în toate calitățile; ele sînt distincte, opuse și totuși indisolubil unite și legate, „sînt una".[71] Această luptă și unitate a contrariilor există în orice obiect real fără excepție, dar mai puțin, adaugă teozoful, în Dumnezeu[72], în îngeri și în demoni. Acolo nu există decît o singură calitate: cea bună în Dumnezeu și în îngeri, cea rea în demoni, întrucît ei „sînt determinați".[73] Cît despre restul naturii, și mai ales în ce privește omul, el este, împreună cu tot restul universului în binele și răul care se luptă *în el* și „califică"[74] *în el*; pe de altă parte, omul este *între* bine și rău; el poate să decidă și să aleagă liber pe unul sau pe celălalt. Căci omul a fost creat de Dumnezeu să domnească întru bine, să învingă și să

domnine răul; de aceea, Dumnezeu i-a dat mijloacele și posibilitățile, adică puterea și libertatea de a acționa; și de aceea, dacă în această viață omul alege răul, după moarte va fi veșnic alungat în Infern, în întunericul exterior care constituie sălașul și temnița îngerilor căzuți.

Evident, Dumnezeu sau, mai exact, Sfîntul Duh este cel care „califică", care acționează și este prezent în tot ce este bun în natură; dimpotrivă, diavolul, Lucifer, este cel care „califică" și acționează în tot ce este rău în natură. Așadar, într-un fel, natura este terenul de luptă dintre Dumnezeu și diavol.

Se poate observa cum această concepție populară a luptei dintre Dumnezeu și diavol în lume, cîmpul lor de confruntare, ia la teozof un sens oarecum special. Nu doar în spiritul și în sufletul omului se duce lupta. Dumnezeu și diavolul „califică" în lucruri, în natură. Forța diabolică este otrava care infectează corpul universului; dimpotrivă, forța lui Dumnezeu este puterea binefăcătoare, „seva" vieții care anihilează otrava, dar acționează efectiv, cum face un leac în corpul bolnavului.

Termenul și noțiunea de „calitate" joacă un rol important în gîndirea lui Böhme[75]; trebuie să ne oprim puțin pentru a-i analiza. O „calitate", în sensul dat de teozof, nu este chiar ce se înțelege astăzi prin acest termen; o calitate nu este o proprietate statică a unei substanțe; o calitate este un atribut.[76] O substanță nu este niciodată altceva decît un *Stock*, un produs al puterilor dinamice, al „întrupării" lor, al „realizării" și al „materializării" lor.[77] La Böhme, o calitate este o putere, o forță care acționează. O calitate este ceva care se avîntă, țîșnește și se înalță[78], care „califică", adică ceva care „face" ca un lucru să fie precum este, ceva care îl face ca atare întrupîndu-se în el și pătrunzîndu-l. Astfel, căldura și frigul care se propagă, care caută să pună stăpînire pe lucruri, care se întrupează în ele și le modifică, le „califică" condensîndu-se în ele. Acțiunea căldurii și a frigului este ultravizibilă: frigul transformă apa în gheață; căldura îi redă mobilitatea; ea luminează o bucățică de fier încălzită la roșu; ea fierbe apa și o pune în mișcare dezordonată. Observăm cu ușurință că o calitate este o energie.[79]

Este foarte ciudat să-l vedem pe Böhme dînd o explicație etimologică termenului; *Qualität* (Böhme scrie cîteodată *Quallität* cu doi *l*) vine de la *quellen*, *Quelle* și desemnează o forță care țîșnește, un izvor, o fîntînă arteziană care se înalță și își ia avînt (*eine quellende Kraft*). Termenul „calitate" este înrudit și cu *Quaal* sau *Quahl* — suferință, tortură —, lucru care, va spune Böhme mai tîrziu, arată clar că în fiecare

calitate există un rest de mînie, de suferință și de furie, întrucît fiecare calitate suferă în izolarea și în limitarea ei; de aceea caută să iasă din sine, să se elibereze, să se unească cu alte calități. De aici provine dinamismul interior și lupta calităților. Astfel se comportă, cum observăm cu ușurință, căldura și frigul și, înainte de toate, binele și răul.[80]

Binele și răul nu sînt calități de același fel cu frigul și căldura. Sînt *species* prezente în interiorul fiecărei calități propriu-zise, căci, evident, fiecare calitate poate fi pe rînd bună sau rea, apărînd sub formă de specii contrare sau, mai curînd, în sensul dat de Böhme, revelîndu-se în una dintre speciile contrare pe care o conține.[81]

De exemplu, căldura are două *species* diferite: *lumina*, care îi este inima, și *dogoarea*. Lumina este bună, blîndă și veselă; este o sursă a vieții, a bucuriei, a mișcării. Dimpotrivă, dogoarea arde, mistuie și distruge lucrurile; este totuși cea care exprimă, acționează și „califică" în cadrul luminii; este cea care transmite luminii mobilitate. Deși aflate neîncetat în conflict, dogoarea și lumina sînt indisolubil legate — cel puțin în natură. De fapt, nu există lumină fără dogoare. În afară de Dumnezeu: lui Böhme îi este atît de teamă să nu lezeze bunătatea esențială a lui Dumnezeu, încît îl înzestrează cu o lumină pură, lipsită de dogoare și de căldură.[82]

Căldurii i se opune în mod firesc calitatea contrară, frigul. Are loc o dublă opoziție. Mai întîi a frigului față de căldura pe care o temperează și o face blîndă și plăcută (răcoarea). Este specia bună a frigului, specie fără de care nimic pe lume nu ar putea subzista ori trăi. Acesteia i se opune altă *species*, furioasă și mînioasă, care îngheață și oprește orice mișcare și viață. În această specie rea, frigul reprezintă puterea morții și nemișcării. Frigul și caldul, dar nu fără participarea altei calități, *amarul*, „califică" unul în celălalt, se luptă și se prigonesc în întregul univers, iar din lupta lor iau naștere elementele apă și aer. Aerul este esența și vehiculul vieții; apa este esența și temeiul tuturor corpurilor vii.[83]

Apa și aerul par a fi la rîndul lor calități. Evident, sînt alt fel de calități decît cele primare care le cauzează.[84] Și cele două calități sau specii ale binelui și răului se regăsesc în aer și în apă, întrucît se află în întreaga natură. Acțiunii însuflețitoare a aerului, în care Sfîntul Duh este intim prezent și în care toate creaturile sînt pline de viață, i se opune o acțiune distructivă și ucigătoare. Dar această *Grimmigkeit* (furie, mînie, înflăcărare) este temeiul vieții, căci viața se ridică și se desfășoară pe ea.[85]

În ce privește apa, prezența unei calități sau a unei specii rele este și mai evidentă. Oare nu vedem că tot ce trăiește și respiră moare și se descompune în apă?

Calitatea *amară* subsecventă — urmărim îndeaproape expunerea lui Jakob Böhme — nu este atît de ușor de înțeles precum precedentele. Böhme afirmă că ea joacă un rol extrem de important; este cea care coagulează și, în același timp, cea care separă: este o sursă de viață și de bucurie, iar Sfîntul Duh acționează cu forță dinlăuntru. Este cea care „dă" frunzelor și ierburilor frumoasa culoare verde. Precum celelalte calități, are o *species* dogoritoare și stîrnită, „care, dacă se încinge, ia foc de căldură, devine o sursă de moarte, o sursă de incendiu și transformă în otravă elementul apă". Nu este prea clar: foarte probabil, de astă dată, teozoful a fost călăuzit de considerații fiziologice — rolul fierii amare, atît de necesară vieții animale și totodată o sursă de boală.[86]

A patra calitate fundamentală, calitatea *dulce*[87], se opune în stilul cunoscut calității amare. Ea este esențialmente o cauză a bucuriei, a blîndeții etc., este o casă pentru Sfîntul Duh. Ea este cea care produce florile frumos mirositoare și fructele cu gust plăcut, în minunatele culori galben, alb și roz. Rolul ei este cel de a echilibra acțiunea amărăciunii. În pofida proprietăților atît de dulci, această calitate poate deveni deopotrivă o cauză a bolilor, a molimei și a alterării trupului cînd „se aprinde în calitatea amară, în elementul apă".

A cincea calitate, *iutele*, este opusă amarului și dulcelui: le temperează, este o cauză a bucuriei și a vieții. Dar, lucru ciudat, este și sursă de melancolie.

În fine ultima, calitatea *acră* sau *sărată*, se opune celei dulci, precum celelalte două, amarul și iutele.[88] În ce privește supărarea (*Grimmigkeit*), ea dă naștere unei cumplite suferințe, transformă carnea în piatră, produce umflături, boli etc.

Toate acestea, spune Jakob Böhme, sînt explicate pentru a demonstra că totul în această lume vine de la astre.[89] O concluzie care pare neașteptată la prima vedere, dar Böhme continuă: „Dacă te îndoiești și nu ești chiar prost, n-ai decît să te uiți la soare și să-i cercetezi activitatea." Oare nu este evident că soarele este cel care face ca plantele să crească și ca fructele să se coacă și că, dacă ar pieri, lumea s-ar cufunda în frig și în întuneric și nici oamenii, nici animalele nu s-ar mai putea înmulți? Or, în calitatea soarelui există aceleași specii ale binelui și răului ca în toate celelalte lucruri. În plus, pentru că astrele sînt cele care „califică" în lucrurile aceste lumi și produc în ele calitățile căldurii,

frigului, amarului, dulcelui și toate celelalte, este necesar ca aceste calități să se afle chiar în astre; căci altfel, cum ar putea produce în lucruri calitățile pe care ele nu le-ar avea?[90]

Astfel, fiecare astru își are propriile calități, nu numai luna și plantele, dar și lucrurile nemișcate, iar prin influența astrelor care „califică" și „acționează" în ele se explică diversitatea creaturilor, viața, desfășurarea și acțiunea lor.[91]

Raționamentul lui Böhme pare naiv: el este totuși în acord deplin cu tipul general de raționament metafizic. Pare bizar să explici dulceața unui măr printr-o acțiune determinată calitativ de soare. În fond, nu este mai puțin logic decît să-i explici temperatura prin acțiunea razelor solare. Dacă admiți o „sursă" de căldură, de ce să nu admiți o sursă sau o cauză a dulcelui sau amărelii? Pentru Böhme, calitățile sensibile sînt pe deplin reale. Lumea lui nu aparține gîndirii abstracte, ci percepției sensibile și imaginației. Gusturile și culorile nu sînt calități subiective; oare gustul unui măr, mirosul unei flori nu le exprimă ființa și esența? Calitățile sensibile *revelează* esența și virtuțile ascunse ale substanței. Oare nu trebuie să existe în substanță ceva care să corespundă calităților sensibile? Și oare nu trebuie să explicăm ființa sensibilă și aparentă a elementelor prin acțiunea ascunsă a unei forțe astrale care face ca apa să fie apă, care face ca focul să ardă[92] și care este sufletul elementelor sensibile[93]? Și oare nu trebuie să admitem că există o forță astrală ce explică gustul unui măr, mai ales cînd credem că, sub acțiunea soarelui, el devine dulce și aromat? Nu este oare rațional să presupunem că, dacă acțiunea solară îndulcește, în ea există dulceață? Evident, nu dulceața statică din măr, ci cea mult mai reală care o produce. Dar dacă este așa, dacă dulceața-putere acționează la soare, este foarte firesc să se extindă același dinamism asupra tuturor calităților sensibile, astfel încît să fie toate așezate în sfera astrală. Ori chiar mai sus, căci vom vedea că Böhme așază calitățile sensibile în lumea divină, cauza lor ultimă fiind însuși Dumnezeu.[94]

De această ultimă problemă ne vom ocupa pe larg mai tîrziu. Pentru moment, trebuie să încercăm să pătrundem mai adînc în doctrina calităților și speciilor.[95]

Am văzut cum se opun calitățile una alteia; cum, pe de altă parte, „înlăuntrul" fiecăreia există o dualitate internă a binelui și a răului.[96] Opoziția calităților — cum ar fi cea a frigului față de cea a căldurii — dă naștere unui amestec. Calitățile se combină, se unesc, se temperează; apare astfel călduțul, care înseamnă căldura „îndulcită" de frig, și răcoarea[97], care înseamnă frigul și căldura *temperate* reciproc.

Putem numi acest tip — de sinteză, căci, evident, este vorba despre o sinteză, *sinteză de conciliere*; de fapt, prin sinteză sînt reconciliate calitățile contrare.[98]

Pentru calitățile sau speciile binelui și răului nu există conciliere. Calitățile și contrariile lor sînt ireductibile. Exemplele lui Böhme pot da naștere la confuzii; uneori nu este vorba decît despre diferențe legate de tipul de acțiune sau despre diferențe de intensitate. Am putea vedea aici prima schiță a doctrinei conform căreia cantitatea se transformă în calitate. Uneori, de pildă, în opoziția dintre calitatea mistuitoare a căldurii (focul) și lumina pe care o produce, legătura este și mai complexă. Gîndirea lui Böhme este destul de confuză. Dar ideea rămîne în fond destul de simplă.

În legătură cu binele și răul (ca specii), Böhme raționează întocmai ca în cazul calităților. Dat fiind că o calitate dată produce răul indiferent de formă, ea este sursa acestuia, ea îl deține „înlăuntrul ei": tot astfel (și din același motiv) este necesar ca „înlăuntrul ei" să existe și o forță a binelui. Răul și binele sînt prezente pentru că acționează; aceste două specii se află în sinteză intimă în toate lucrurile. Dar întrucît nu poate exista conciliere între aceste două specii, sinteza nu poate fi decît una a *luptei* sau a *dominării*.[99]

Chiar dominată fiind, o calitate nu dispare. Ea subzistă. Mai mult chiar, se pune în valoare; joacă un rol determinant. De exemplu, calitatea-specie proastă, rea, arzătoare, furioasă, care constituie sursa mișcării și, în general, chiar sursa puterii calităților.[100]

Aici întîlnim o idee a lui Böhme care va juca un rol important mai tîrziu, dar care rămîne în prezent destul de confuză și de complexă. De fapt, am mai spus cît este de dificilă, chiar imposibilă, redarea exactă a sensului termenului *böse*, cît de inadecvată este traducerea prin *funest*, *prost*, *rău*. *Böse*, *Grimmig* desemnează ceva de felul unei înflăcărări enervante și neliniștite; nici termenii mînie, furie, supărare nu le redau sensul mai exact. Foc mistuitor, acid care arde, ceva de felul „calității" vitriolului sau a apei regale[101] — așa trebuie înțeles *böse* la Jakob Böhme: *ira*, ὀργή — iată termenii care îi corespund cel mai bine!

Böhme știe precis că binele este umil și că răul este trufaș. Calitatea sau specia rea caută „să se remarce", „să se aprindă". Astfel, ea îmboldește calitatea în care domină „să califice" cu toată puterea, să încerce prin sine să le domine pe toate celelalte, să domine toate lucrurile.[102]

Binele se mulțumește cu ce are: răul este nesățios; de aceea, calitatea, în specia ei rea (proastă), caută să se extindă, să se propage, nu poate sta pe loc. Știm doar că binele este calm, imobil, întotdeauna

identic cu sine; astfel, în Dumnezeu nu există nici o schimbare. Abia în dogoarea căldurii, lumina își găsește sursa mobilității. Dar cînd Böhme, de teama de a nu situa răul în Dumnezeu, vorbește despre o lumină fără căldură[103], se pare că și-o reprezintă ca lumină lipsită de sursă determinată, ceva de genul unei transparențe difuze care ar umple spațiul unei luminozități fluide.[104] Böhme crede că scapă astfel de necesitatea de a situa în Dumnezeu o sursă a răului; ulterior va vedea că nu este posibil; în măsura în care Dumnezeu este sursa naturii, trebuie să existe în el o sursă a puterilor și a forțelor, o sursă a „focului" și a „mișcării"; în măsura în care el este o sursă a vieții, trebuie să se găsească în el acea ὀργή, *ira*, ce caracterizează orice viață animală.[105] În măsura în care este sursa creatoare și producătoare a lumii, zămislită de la sine în chip organic, trebuie să se găsească în el înflăcărarea și puterea pasivă, forța care fecundează și cea care, fecundată, produce; în măsura în care el însuși este *viață*, vom găsi în el lupta internă care, laolaltă cu o dualitate internă (orice doctrină vitalistă este dualistă), este inseparabilă de concepția de viață.

III

„Dacă vrei să devii un filozof și un învățat adevărat, scrie Jakob Böhme, adică dacă vrei să-l înțelegi pe Dumnezeu în natură, trebuie să-l rogi să-ți trimită Sfîntul Duh și să te lumineze cu al său Duh Sfînt." Altfel nu vei putea înțelege nimic și nici măcar nu vei putea pricepe sensul scrierilor care vorbesc despre aceasta. „Nici cu trupul, nici cu sîngele nu vei putea pricepe", adică niciodată nu-l vei putea cunoaște pe Dumnezeu prin percepția simțurilor ori prin puterile naturale ale spiritului.[106]

Este ceea ce-și doreau înțelepții păgîni, care nu voiau să-și folosească decît propriile forțe: or, se știe bine că au eșuat în această încercare: s-au pierdut în contemplarea naturii și, cu toate că în speculații au ajuns chiar înaintea lui Dumnezeu, ei nu îl puteau vedea, căci peste chipurile lor se așezase un văl ce îi orbea.

Este pe de-a-ntregul firesc și ușor de priceput: nici o creatură nu-și poate înțelege Creatorul, iar omul nu îl poate înțelege pe Dumnezeu dacă nu este luminat de Sfîntul Duh. Dar această iluminare nu este acordată decît celor ce nu se-ncred în propriile forțe și își pun toată nădejdea numai în Dumnezeu, își încredințează întreaga voință numai lui, celor care trăiesc în Duhul lui Sfînt și sînt *întru* spirit cu el.

Or, Sfîntul Duh este în același timp în Dumnezeu și în natură. Este posibil să cunoști în el atît Sfînta Treime, din care provine și purcede, cît și natura pe care o domină.[107]

Dacă ne-am închipui acum natura, am vedea că ea nu este decît corpul lui Dumnezeu și că Sfîntul Duh este prezent, acționează și domină precum spiritul în corpul omului. Iar „Sfîntul Duh umple natura în întregime tocmai în acest fel: este inima naturii și domnește (*herrschet*) prin calitatea sa în toate lucrurile."[108]

Lumea este corpul natural al lui Dumnezeu; cînd „numim cerul și pămîntul, stelele și elementele, tot ce se află în aceste lucruri, precum și tot ce se află deasupra tuturor cerurilor, îl numim pe Dumnezeu în totalitatea sa, pe Dumnezeul care, în toate aceste lucruri, s-a făcut creatură prin forța (puterea) care vine din el"[109].

Iată de ce tot ce se vede este Dumnezeu și nu există nimic care să nu fie în Dumnezeu, din Dumnezeu și Dumnezeu.[110]

De asemenea, indiferent dacă ne închipuim sau nu stelele și soarele în *corpus*-ul, acțiunile sau calitățile lor, vom vedea cu ușurință esența divină.[111] Dacă se consideră totalitatea stelelor în întregul lor *curriculum*, se poate vedea că acest *curriculum* este cauza tuturor lucrurilor din această lume, adică natura *din care* provin toate lucrurile, în care lucrurile sînt vii și se mișcă; vom înțelege că această natură este Dumnezeu.[112]

Acesta pare a fi panteism și încă dintre cele mai vulgare. Böhme nu vrea să-l identifice pe Dumnezeu cu „această lume".[113] „Trebuie să-ți înalți spiritul, spune el, pentru a înțelege bine *în ce fel* întreaga natură, cu toate forțele care se află în ea, și întregul spațiu — cerul, pămîntul cu tot ce se află pe pămînt, precum și tot ce se află deasupra cerului — este corpul lui Dumnezeu[114], în ce fel forțele stelelor sînt sursele-artere ale corpului natural divin în această lume. Căci nu trebuie să crezi că în *corpus*-ul astrelor s-ar afla Sfînta Treime în întregime biruitoare, Dumnezeu-Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh, în care nu există nici un rău, ci numai o sursă eternă de bucurie luminoasă și sfîntă, imuabilă și indivizibilă, pe care nici o creatură nu o poate înțelege suficient sau exprima, care trăiește și subzistă în sine deasupra *corpus*-ului astrelor și a cărei profunzime nu poate fi măsurată de nici o creatură."[115] „Dar pe de altă parte, nu trebuie să se înțeleagă (ceea ce tocmai s-a spus) că el (Dumnezeu) nu s-ar afla în *corpus*-ul astrelor și al acestei lumi; căci atunci cînd se spune: *Totul* sau *toate în totul* sau *în vecii vecilor*, se înțelege prin aceasta Dumnezeu în întregime."[116]

Se poate înțelege poziția lui Böhme: Dumnezeu este în natură și în lume; într-un anume sens, el este natura și lumea. Pe de altă parte, el nu este nici natură, nici lume; el este „în afara naturii și a lumii", „deasupra cerurilor", „în el însuși".[117] Toate acestea sînt evidente: este vorba despre a ști cum. Problema ar fi imposibil de rezolvat dacă nu am deține în noi cheia soluției. De fapt, *omul în sine reprezintă soluția* din moment ce este făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, „cum scrie Moise" (Facerea 1 : 27).[118]

Raportul dintre sufletul și corpul omului se află în perfectă analogie cu raportul dintre Dumnezeu și lume. Într-un fel, sufletul se află în corp; dar în alt fel, nu se află. El acționează în corp, iar spiritul îi pătrunde corpul[119], la fel cum spiritul divin pătrunde lumea și acționează în lume: sufletul sau spiritul nu sînt în nici un caz corp — se află în *tangibil*, dar nu sînt cîtuși de puțin tangibile (*begreiflich*).[120]

Analogia nu se limitează la raportul general dintre suflet și corp, ci merge mai departe. Vom vedea mai jos că omul este constituit exact în același mod ca Dumnezeu: este imaginea lui perfectă. Singura deosebire dintre el și Dumnezeu este că omul este creat.[121]

Pe de altă parte, prin corpul lui, el este imaginea și analogia lumii.[122] Corpul lui „înseamnă" „corpul" lumii, pămîntul. Capul lui „înseamnă" cerul; el este unit de corp prin venele și arterele prin care circulă forțele ce vin de la creier (ce reprezintă *astrum*-ul), forțe care acționează în corp și îi dau viață.[123] Or, așa cum corpul (trupul) nu se menține și nu trăiește decît prin puterea spiritului vital, tot astfel și pămîntul nu trăiește decît prin puterea forțelor astrale; și așa cum corpul (carne și oase) crește prin puterea spiritelor vitale, tot astfel și pămîntul ar muri și nu ar mai putea produce nici fructe, nici plante, nici animale, nici metale dacă astrele nu ar acționa în el.

La fel cum sufletul spiritual este prezent în sufletul vital și, prin el și forțele lui, *locuiește* (*einwohnt*) în corpul lui și îl dirijează, tot astfel și Sfîntul Duh — sau Sfînta Treime — este prezent în natură și locuiește în lumea care îi este corp.[124]

Acum putem înțelege structura universului. Totul vine de la Dumnezeu, adică de la Treimea divină, printr-un fel de emanație progresivă: mai întîi cerul, apoi stelele care vin din cer, apoi elementele care vin din stele, apoi pămîntul care vine din elemente. Totul își are sursa în Dumnezeu; totul se creează din puterea lui. Bucuria biruitoare a vieții divine face ca cerul să fie biruitor și mobil; cerul face ca stelele să fie mobile; stelele mișcă lucrurile create, iar forțele și efluviile divine pătrund întregul corp al universului[125]; Sfînta Treime este prezentă în

toate lucrurile, căci fiecare lucru prezintă în structură și în existență o imagine a Treimii divine.[126]

Înainte de a merge mai departe, se ivește o obiecție. Spuneam că cerul este o bucurie biruitoare precum Sfînta Treime divină; or, în natură există bine și rău, iar pentru că totul vine de la Dumnezeu (și din cer), trebuie ca și răul să vină tot de la Dumnezeu. Pe de altă parte, cerul aparține naturii, de vreme ce reprezintă „inima" naturii, de vreme ce în el își au originea astrele și elementele și de la el primesc energie. Cum este atunci posibil ca nici în cer, și cu atît mai puțin în Dumnezeu, să nu fie nici rău, nici mînie (*Grimmigkeit*), ca în cer să nu fie decît bucurie? Cum este posibil ca Dumnezeu să fie nu numai bun, dar să fie Binele însuși, cum este posibil ca numele său să vină tocmai de aici și să fie o bucurie etern biruitoare?[127] Böhme schițează simultan două soluții diferite: pe de o parte, el afirmă că acele calități și puteri nu sînt în Dumnezeu decît de o singură specie, cea bună, și nu precum în astre și în elemente, cea bună și cea rea în același timp. Iată de ce ele „califică" pașnic și nu se luptă între ele, ci formează împreună inima naturii, acea materie moale și delicată, asemănătoare creierului omenesc.[128] Pe de altă parte, Böhme arată că acea calitate amară care există în Dumnezeu nu se află în el în același fel ca în om. Fierea, deși este necesară vieții, fiind prin aceasta o sursă de bucurie, este în sine o otravă care se poate împrăștia și poate infecta corpul. Dimpotrivă, în Dumnezeu calitatea amară nu este decît o sursă pură de bucurie și de viață.[129]

În orice caz, Dumnezeu este un Dumnezeu bun; căci, deși spune: Sînt un Dumnezeu gelos (*eifriger Gott*), asta nu vrea să însemne că este în sine furios. Căci stă scris: împotriva celor ce mă urăsc. Or, dacă Dumnezeu s-ar fi aprins de mînie, întreaga natură ar fi pierit în foc — de fapt, așa se va și întîmpla în ziua Judecății de Apoi.[130]

Aceasta, adaugă Böhme, nu este decît o scurtă introducere înaintea examinării celor terestre și cerești. De-aici înainte urmează o descriere mai exactă a ceea ce este Dumnezeu și cum s-a format totul în esența lui Dumnezeu.[131]

L-am văzut pe Böhme indignîndu-se în fața teologilor și doctorilor incapabili să demonstreze turcilor, evreilor și păgînilor că Dumnezeu este o Treime creatoare din care provin întreaga natură și toate forțele naturii. L-am văzut afirmînd că ar putea demonstra atît structura trinitară a întregului univers, cît și a oricărei ființe concrete din univers. Böhme vede în fiecare lucru expresia Treimii creatoare. Fiecare lucru este o treime creată.[132]

El trebuie să înceapă prin a face vizibile în univers și în natură analogia și corpul Treimii divine. Nu mai este nevoie să subliniem că nu îi este deloc ușor și că, dacă o concepție vitalistă îi va veni uneori în ajutor, ea îi va juca destul de des renghiuri; concepția asupra lumii — corp al lui Dumnezeu, ideea de natură, atît de vagă încă, îi vor crea multe dificultăți. Mai întîi, în aparență, Tatăl se poate confunda cu universul, cel puțin cu sursa care îl generează — natura propriu-zisă (natura naturantă), *Astrum*-ul. Îl vedem descriindu-l pe Tatăl în aproape aceiași termeni cu care l-am văzut descriind corpul lui Dumnezeu.

„Cînd privim natura în totalitatea ei și în ceea ce îi este propriu, îl vedem pe Tatăl; cînd privim cerul și stelele, îi vedem eterna putere și înțelepciune. Cîte stele sînt pe cer — și sînt nenumărate [...] și parțial invizibile —, tot atîtea forțe există, tot atît de variată este înțelepciunea lui Dumnezeu-Tatăl. Fiecare astru al cerului își are propria forță și propria calitate, distincte de ale tuturor celorlalte astre; de aceea există atîtea diferențe între creaturi, pe pămînt și în toată creația."

„Cu toate acestea, dacă am dori să-l comparăm pe Tatăl cu ceva, ar trebui să-l comparăm cu bolta cerească: dar să nu crezi că fiecare forță a Tatălui se află într-o anume parte a Tatălui, într-un loc determinat, cum sînt stelele pe cer. Dimpotrivă, spiritul ne arată că toate forțele sînt în Tatăl precum una, așa cum și-l închipuie profetul Iezechiel" (1 :15), care îl reprezintă pe Dumnezeu prin simbolul unei singure roți „care ar fi de fapt patru într-una"[133].

Se poate observa ușor că aceasta nu este decît o comparație și nu o identificare și că, la fel ca în textele analizate mai sus, Böhme vrea să înlăture orice confuzie între Dumnezeu și lume. Astrele nu sînt Dumnezeu. Nici măcar bolta cerească, pe care Böhme și-o reprezintă ca pe o veritabilă boltă, corporală, „făcută din cea mai bună și mai pură apă", nu este Tatăl: este făcută prin puterea Tatălui, dar nu îl cuprinde. Tatăl este prezent în bolta care îi este corp, iar rotunjimea boltei îi pare lui Böhme o bună exprimare a naturii Tatălui; mai mult decît simbol și imagine: o întrupare; cu toate acestea, Dumnezeu-Tatăl este altceva decît această boltă. El este un spirit, o putere infinită. Astrele nu sînt decît punctele acțiunii acestei puteri sau eventual deschideri prin care infinita varietate a puterilor Tatălui pătrunde în lume, în interiorul boltei. Astrele și bolta însăși sînt întrupări spațiale ale spiritului hiperspațial; ele „servesc" (*dienen*) diferențierii infinitei bogății a puterii Tatălui într-o infinitate (cantitativă) de forțe calitativ determinate.

Distincția dintre Dumnezeu-Tatăl și natură este de altfel afirmată de Böhme *expressis verbis*. „Cînd Domnul Nostru Isus Cristos, spune

el, își învață discipolii să se roage « Tatăl nostru carele ești în Ceruri », el nu vrea să înțeleagă prin aceasta că Dumnezeu se află în cer în mod spațial. [...] Și în acest chip Isus Cristos își distinge Tatăl ceresc de tatăl naturii, cel care se află în astrele și în elementele din care sîntem făcuți.[134] Dar este numit Tatăl ceresc pentru că sufletul nostru îl dorește și îl caută; pentru că este întotdeauna înfometat și însetat după el. Corpul îl caută pe tatăl naturii[135] [...] care îl hrănește; dar sufletul nu-și caută decît Tatăl ceresc. [...] Dar nu avem doi tați, ci unul singur: cerurile sînt făcute din puterea lui, iar astrele din înțelepciunea lui."[136]

Am vorbit despre Tatăl ca despre o forță în care toate elementele și calitățile sînt una. Asta ne-ar putea induce în eroare: și anume, ni l-am putea reprezenta pe Tatăl ca simplă forță a naturii, fără conștiință ori rațiune. Or, el nu este nimic din toate acestea: „Tatăl este un Dumnezeu atotputernic, care cunoaște totul, este înțelept în mod absolut, el vede totul, aude totul, simte totul, [...] el este însăși bucurie, este dintotdeauna nemișcat, izvor etern al puterii din care totul a fost făcut."[137]

Și tot la imagini și comparații „naturale" trebuie să recurgem dacă vrem să vorbim despre Dumnezeu-Fiul, „căci sîntem părți într-o lume împărțită și nu putem vorbi altfel" (decît utilizînd imagini spațiale).[138]

„Tatăl este totul, și toată puterea este în el; el este începutul și sfîrșitul tuturor lucrurilor; nimic nu este în afara lui și tot ce există vine de la Tatăl. Căci, înainte de a începe crearea creaturilor, nu exista nimic în afară de Dumnezeu; or, din nimic nu poate ieși nimic; totul trebuie să aibă o sursă sau o cauză, altfel nimic nu poate exista. Or, să nu crezi că Fiul nu este dependent de Tatăl [...] cum sînt doi oameni. [...] Nu, nu este astfel, căci Tatăl nu este decît sursa din care țîșnesc toate forțele, și toate forțele sînt una. [...] De aceea este numit Dumnezeu-unul: altminteri [...] nu ar fi atotputernic"; or, el este Dumnezeul absolut [...] și *Fiul este inima Tatălui [...] și sursă de eternă bucurie.* Fiul este scînteia care luminează forțele și puterile Tatălui.[139] Este dificil să surprinzi raportul; o imagine ne va permite să înțelegem judecata teozofului.

Cum am văzut, Dumnezeu-Tatăl este reprezentat prin bolta cerească și astre. Or, Fiul va fi reprezentat prin soarele care luminează cu razele lui „întreaga profunzime a Tatălui", soare „născut" din forțele Tatălui, care „califică" în corpul Tatălui, care este lumea. Böhme crede că soarele este „făcut sau zămislit din toate astrele și că lumina lui este luată din întreaga natură și străbate întreaga natură a lumii; el este

legat de stele (unit cu ele) ca și cum nu ar fi decît un astru laolaltă cu celelalte."[140]

Böhme crede că puterea Tatălui, reprezentată de astre, putere care se diversifică, se împarte între stele și emană stele sub forma unei mulțimi de puteri, se concentrează din nou în soare. O dată concentrată, ea se transformă în lumină, iar prin această lumină astrele devin la rîndul lor luminoase.

În acest fel, întregul sistem solar (la care Böhme adaugă stelele fixe), astrele și planetele formează o unitate organică a cărei mulțime cantitativă și calitativă își regăsește unitatea sintetică în soare. Există astfel un curent constant, un circuit închis între astre și soare: puterea ce vine din astre revine ca lumină. Totul, adică universul, formează astfel un sistem cu adevărat unit. Analogia dintre acest sistem[141] — care nu este decît extinderea raporturilor sistemului solar la univers — și corp (soarele este inima spre care venele transportă sîngele și care îl redistribuie tuturor membrelor organismului) este prea evidentă pentru un spirit al secolului al XVII-lea. De altfel, Böhme numește astrele acele *Quelladern* (artere-surse) ale corpului divin al naturii.[142] Este firesc ca Fiul, lumină din lumină, să devină inima acestui corp divin. Analogia este perfect valabilă din punctul lui de vedere; de altfel, ea merge și mai departe: și anume, acest sistem — circuit organic — ne permite să înțelegem independența relativă a celor două persoane divine, precum și uniunea lor indisolubilă. Inima-soare este ceva diferit de astrele-artere; și totuși, ea nu ar putea exista fără ele, după cum, în egală măsură, corpul nu ar putea trăi fără ea. Astfel se justifică ideea de *bucurie*. Ea este bucuria (sursa de bucurie), pentru că este sursa vieții. Să ne gîndim la o lume unde nu ar exista inima-soare; lumea ar fi proiectată în întunericul unei nopți glaciale și al unei morți eterne. Astfel, Tatăl, care nu și-ar mai zămisli Fiul, ar fi o vale a întunericului și a morții. Iată de ce forțele Tatălui zămislesc dintotdeauna Fiul, și tot dintotdeauna Fiul-Lumină își luminează Tatăl, îi dă viață și strălucire, fiindu-i viață și bucurie. Altminteri, Dumnezeu nu ar mai fi Dumnezeu.[143]

Aceeași imagine a soarelui ne va da în egală măsură o reprezentare sensibilă a Sfîntului Duh. Știm că elementele provin din soare și din astre. Or, cele trei elemente, foc, aer și apă, au trei „mișcări" sau „calificări" diferite, dar nu au decît un singur *corpus*, adică aceste trei elemente nu sînt decît modificări sau stări ale unei singure și aceleiași materii, din ce în ce mai „coagulată". „Iar în această mișcare sau « calificare » este fundamentată viața și spiritul tuturor creaturilor; tot ce

poartă un nume în această lume" se compune din această materie comună [materie eterată, spirituală (*quinta essentia*)] din care provin elementele și care este sursa vieții a tot ce trăiește. Și la fel cum această materie eterată „vine din astre și din soare, tot astfel Sfîntul Duh vine din Tatăl și din Fiul și produce mișcarea vitală în forțele Tatălui"[144]. „Or, la fel cum cele trei elemente care umplu spațiul reprezintă un spirit independent [...] și posedă în ele forțele și puterile soarelui și astrelor [...], tot astfel și Sfîntul Duh, care umple *întreaga* profunzime a Tatălui, este viața și spiritul *tuturor* puterilor lui."[145] Sfîntul Duh este astfel principiul mișcării și, într-un sens mai deplin decît Fiul, principiul vieții. Fără el, forțele Tatălui nu s-ar putea mișca ori acționa. Fără el, Ființa divină ar fi incompletă. Dumnezeu nu ar fi Dumnezeu, pentru că nu ar fi Viață.

Prin urmare, am văzut cum în structura universului se repetă și se exprimă structura și viața trinitară a divinității.[146] Evreii, turcii și păgînii, care spun că Dumnezeu este unul și că nu are Fiu, sînt puși în încurcătură. Oare ar putea ei nega faptul că soarele există?

Iar dacă nici aceasta nu le este suficient, li se vor oferi alte dovezi; n-au decît să deschidă ochii pentru a se convinge, căci toate lucrurile din această lume — omul, animalele, plantele și chiar ființele neînsufletite — sînt alcătuite după chipul acestei Treimi creatoare.

„Omul este făcut după chipul și din puterea lui Dumnezeu în Treimea sa."[147] „Și astfel descoperi în om trei surse (*Quellbrunen*): în primul rînd *puterea* din întreaga lui ființă spirituală (*Gemüth, Mens*), care reprezintă Dumnezeu-Tatăl, apoi *lumina* ființei tale, care îl luminează în întregime și care reprezintă Dumnezeu-Fiul."[148] „Apoi, din toate forțele (puterile) tale și, de asemenea, din lumina ta se naște un *spirit* rațional, căci din arterele tale, inima ta și creierul tău, tot ce există în tine este făcut de acest spirit; iar acest spirit este sufletul tău și reprezintă Sfîntul Duh, emanat din Tatăl și din Fiul, și domnește în Tatăl în întregime"[149]; și domnește în corpul omului, care semnifică (prin trup) „pămîntul mort și corupt". „Dar găsești Treimea divină și în animale: căci spiritul unui animal se formează și se dezvoltă la fel ca cel al omului"[150]; cu toate acestea, există o diferență, căci „omul a fost făcut chiar de Dumnezeu din cea mai bună plămadă a naturii[151], după chipul și asemănarea sa, iar Dumnezeu domnește în om prin Sfîntul Duh; iată de ce omul poate vorbi, poate desluși și înțelege totul.[152] Iar animalul este făcut numai din natura sălbatică a lumii; astrele și elementele au creat animalele prin mișcare, potrivit voinței lui Dumnezeu. [...] Însă într-o bucată de lemn, într-o piatră, într-o

plantă, peste tot, există trei lucruri și nimic nu s-ar naște sau nu ar crește dacă vreunul dintre ele ar lipsi. În primul rînd, există forța din care este făcut corpul, [...] apoi o sevă, care îi reprezintă inima, apoi o forță care țîșnește, mirosul sau gustul, care reprezintă spiritul lucrului."[153] „Dacă vreunul dintre aceste elemente constitutive lipsește, lucrul nu mai poate exista — și de aceea în natură nu există nimic care să nu reprezinte o imagine a Treimii divine."[154]

Această primă schiță a doctrinei Treimii este în multe privințe stranie. Observăm cît de puțin este legată de concepția esențială din *Aurora*: Dumnezeu, sinteză dinamică și sursă creatoare a calităților. Ea părea suprapusă pe această doctrină. În gîndirea lui Böhme, Dumnezeu se confundă uneori cu Dumnezeu-Tatăl; prin urmare, și unul, și celălalt sînt sursa creatoare și generatoare a lumii. Natura este corpul lui Dumnezeu: dar oare este corpul întregii Treimi sau numai al Tatălui? Nu putem ști exact. Foarte curios, corpul omului nu apare ca element de comparație în cadrul acestor încercări de antologie.[155] Sensul termenului *natură* nu este mai bine definit decît cel al termenului *corp*. Abundă reminiscențele scripturistice și doctrinare, falsificînd sensul antologiilor organice. Totul este încă foarte confuz. Care este raportul dintre astre sau dintre *astrum* și planete? Cum concepe Böhme o viață și o mișcare într-un Dumnezeu imuabil? Care este raportul dintre „natură" și „viață", dintre „natură" și „spațiu"? Care este locul exact al sufletului? Toate acestea sînt deocamdată nelămurite. La Böhme se poate observa dorința de a-și adapta doctrina mistico-astrologică doctrinelor tradiționale, în pofida dificultăților pe care le presupune aceasta. Cele trei persoane ale Treimii trebuie să fie persoane complete, conștiente, perfect egale între ele; atunci cum ar putea fi valabilă analogia organică?

Să nu fim totuși prea severi: Böhme a sesizat aceste probleme și se va dedica rezolvării lor. De altfel, dacă facem abstracție de elementele tradiționale ale doctrinei, precum și de neconcordanța lor cu propriile vederi ale teozofului, această concepție de lume-organism, produs organic și emanație de forțe divine, era destul de închegată, nefiind mai confuză decît cea a predecesorilor.

Cu toate acestea, înainte de a trece la doctrina creației, care va aduce anumite precizări asupra unor elemente neclare, am dori să insistăm asupra cîtorva particularități. Menționăm în treacăt că Böhme insistă asupra caracterului esențial al structurii trinitare a ființei; pe de altă parte, deocamdată nu îndrăznește să abordeze analiza imanentă a

vieții și structurii trinitare a lui Dumnezeu. El se limitează la evidențierea Treimii creatoare în Treimea creată.[156]

În istoria filozofiei creștine, încercările destinate explicării structurii divinității cu ajutorul analogiilor, imaginilor și comparațiilor obținute din lumea creată erau cît se poate de obișnuite. La urma urmei, imaginile folosite de Böhme nu valorează mai puțin decît celelalte, dar au un sens și o structură diferite.

Toate sau cel puțin cele mai caracteristice imagini au structură ciclică: ele reprezintă un circuit dinamic și organic. De notat faptul că Böhme nu folosește imaginile clasice care descoperă vestigiile Treimii în sufletul omului și nici pe acelea, mai moderne, care văd o analogie a Treimii divine în structura trinitară a omului: corp, suflet și spirit.

Imaginea folosită de Böhme este mai complexă. Tatăl este forța vitală și psihică a corpului viu; sau, dacă vreți, viața organică și psihică (*mentală*) a materiei vii. Fiul este conștiința-lumină care se naște din viață. De altfel, Böhme spune limpede: sufletul conștient provine și se naște din viața organică. El se naște din forțele vitale care o produc și care, laolaltă cu el, construiesc și formează corpul animalului; dar și pe cel al omului, care este și el un animal. Conștiința nu urmează decît după viață, grefîndu-se pe viață ca pe fundamentul și substructura ei. Ea este „în sine" ceva bine determinat, un centru relativ independent, cu toate că este legat în mod esențial de fundamentul ei organic. Acesta îl generează și îi dă forțele disponibile, dar, o dată născut, dispune liber de ele.[157]

Ideea este cît se poate de elementară. Cînd Böhme spune că lumina dirijează prin spirit puterile corpului, el are de fapt în vedere un lucru foarte simplu, și anume realitatea mișcării voluntare, posibilitatea conștiinței de a acționa asupra corpului, de a-l domina, de a se folosi de puterea lui organică. Sufletul conștient se „cufundă" astfel din nou în vital. Circuitul este închis. Spiritul, mijlocitor între lumina sufletului și corp, este conceput ca spirit vital, se mișcă în artere și nervi.[158] L-am putea numi materie, dar nu are importanță. Böhme nu este nici pe departe cartezian. Pentru el și pentru toți vitaliștii secolului al XVII-lea, între spirit și materie există o unitate și, chiar dacă există opoziție, este o opoziție de termeni contrari, nu contradictorii. De altfel, ceea ce ne interesează aici este structura logică a imaginilor teozofului, acel cerc pe care l-am întîlnit mai sus și pe care îl vom regăsi studiind raportul dintre soare și astrele din care provine și pe care le luminează cu strălucirea lui.[159]

Alt element foarte important asupra căruia va trebui să mai insistăm este următorul: imaginile, comparațiile și analogiile nu sînt la drept vorbind imagini simple ori pure analogii. Nu sînt în nici un caz exemplele unui anumit raport, exemple destinate să vină în ajutorul spiritului nostru slab; ci sînt, cum am mai spus, expresii naturale și întrupări ale lui Dumnezeu în natură. Cerul *este* într-un anumit fel Dumnezeu-Tatăl; soarele sau lumina *este*, de asemenea într-un anumit fel, Fiul; elementele *sînt corpus*-ul Sfîntului Duh. Omul *este* „de natura Tatălui", iar lumina lui (a omului) — căci în puterile lui el este o întrupare a Tatălui — *este* în același timp „inima" acestor puteri și împlinirea firească a Fiului. Spiritul divin, Sfîntul Duh, *este* în egală măsură prezent în spiritul omului și în cel al animalelor. Dar nu în același fel.[160]

Lumea emană din Dumnezeu. Pe de altă parte, lumea îl întrupează și îl exprimă. Pe fiecare treaptă a acestei emanații, din punct de vedere ontologic, Dumnezeu se exprimă într-un anumit fel, fie direct, fie indirect, prin puteri intermediare care, la rîndul lor, se exprimă. Simbolurile sensibile, ființele materiale sau spirituale sînt toate expresii ale lui Dumnezeu; acesta este adevăratul motiv pentru care pot servi drept simboluri; și iată de ce *percepem* structura ființei intime a lui Dumnezeu în raporturile și în structura lor. Vom vedea acest lucru și mai clar studiind creația lumii; vom vedea cum caracterul spațial al acestor imagini, al acestor simboluri și expresii, nu este nici întîmplător, nici contrar naturii lui Dumnezeu. Vom vedea că la Jakob Böhme obiecția clasică — cum să fie simbolizate și exprimate raporturile non-spațiale prin raporturi spațiale; cum să fie exprimată structura spiritului prin sensibil — este rezolvată. El ar fi putut răspunde că ideea de expresie-întrupare este o idee ireductibilă, o idee simplă și că, în orice caz, viața nu este decît o astfel de întrupare; ar fi putut spune că un spirit pur, lipsit de corporalitate ar fi un monstru absurd, de neconceput.

IV

„La început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul." Este un lucru perfect adevărat și pe de-a-ntregul întemeiat. Cerul și pămîntul, astrele și elementele, îngerii și oamenii: nimic din toate acestea nu a fost necesar. Totul a avut un început. Totul a fost creat.

Dar de fapt ce înseamnă termenul „a crea"?[161] Cum a creat Dumnezeu lumea? Este ceea ce Moise nu explică, și tocmai acest lucru ne interesează. Sînt unii (filozofii și doctorii pentru care Böhme nu are decît un profund dispreț) care susțin că lumea a fost creată din ni-

mic[162], ceea ce este nu numai fals, dar, la drept vorbind, total absurd și de neînțeles. Ce vrea să însemne: creată din nimic? Oare nimicul este ceva din care se poate face ceva? Nimicul nu este nimic și din nimic nu iese nimic. Nu se poate face nimic din nimic.[163]

Pe de altă parte, dacă spunem că Dumnezeu a creat lumea din nimic, va trebui să admitem că înaintea creației nu a existat nimic și că, aparent, după distrugerea lumii nu va exista absolut nimic. Or, asta este imposibil de imaginat. Doctrina creației din nimic presupune că înaintea creației nu a existat absolut nimic în locul aceste lumi; nu a existat decît neantul pur, pura negație, vidul.[164] Or, în acest caz, ar trebui să admitem că nu a existat nici măcar Dumnezeu, ceea ce este evident absurd, pentru că în acest caz ar fi trebuit să existe ceva în afara lui Dumnezeu, ar fi trebuit să existe un loc în care Dumnezeu să nu fie, lucru care ar fi de fapt o blasfemie; căci atunci cum ar fi putut să creeze Dumnezeu ceva într-un loc în care el nu se afla? Trebuie deci să admitem că înainte de creația lumii, chiar înainte de creația cerului și a îngerilor, Dumnezeu se afla în acest loc, aici și oriunde, tot așa cum se va afla și după distrugerea ultimă a lumii.[165]

Surprindem aici rolul și importanța concepției spațiale în gîndirea (oare ar fi mai corect să spunem: în imaginația?) teozofului. Spațiul este ceva absolut. Creația lumii, nu mai mult decît distrugerea ei, nu presupune nici creația, nici distrugerea spațiului: lumea a fost creată în spațiu, într-un anumit loc. Lumea poate să dispară, însă locul va rămîne. Dar un loc gol, fără nimic care să-l umple, ar fi un neant făcut și existent — ceea ce este cu desăvîrșire imposibil. Spațiul, vidul sînt opusul ființei, al plinului. Spațiul nu poate exista în stadiul de vid; în mod necesar, este întotdeauna umplut cu ceva; este abisul care subîntinde ființa, este *Nu*-ul învins mereu de *Da*.

Or, dacă este așa și dacă lumea nu este veșnică, atunci întrebarea: ce exista (în acest spațiu) înainte ca lumea să fie creată? nu poate avea decît un singur răspuns: Dumnezeu însuși, corpul lui, viața lui veșnică ce umplea spațiul cu zvîcnirile sale.

Corpul divin exista din veci, cum există și cum va mai exista, căci din veci Dumnezeu a fost și va fi ce este: *un Dumnezeu viu.*[166]

Substanța divină — *corpus*-ul divin, materia divină (termenii sînt sinonimi) — umplea spațiul din veci, iar lumea a fost creată din această materie.

În concepția lui Böhme, Dumnezeu nu este numai ființă spirituală și pură, nu este spirit pur — am avut ocazia să arătăm acest lucru și credem că este necesar să insistăm asupra lui. Ar fi cu siguranță inexact

să-l calificăm drept material, în sensul modern al termenului, dar el posedă ceva care nu este încă „materie" și care joacă pentru el și în el, în existența și în viața lui, un rol analog celui pe care materia îl are în viața și în existența ființelor vii. Dumnezeu posedă un corp (*Leib*).[167] Acest corp este invizibil, intangibil și nu are nici una dintre proprietățile care formează materia propriu-zisă. Această „materie" divină, acest corp divin posedă caracter de spațialitate, deși prin aceasta Dumnezeu nu devine ființă spațială, la fel cum faptul de a poseda un corp material nu reduce ființa umană la o existență pur materială și nu-l transformă pe om într-un simplu corp. Dumnezeu, asemeni omului, este mult mai mult decît atît, dar este și asta. Spațialitatea, materialitatea, corporeitatea aparțin în mod necesar naturii lui, după cum aparțin, în alt grad și în alt fel, dar comparabil, naturii omului și — într-o formulare și mai generală, căci la ea se reduc toate — naturii vieții.

Este destul de greu să ne dăm seama de sensul exact al acestei noțiuni care, sub denumirea de corp regenerat, corp ceresc sau corp al lui Cristos, se regăsește frecvent la spiritualiștii secolelor XVI și XVII. Este dificil să ne reprezentăm această materie subtilă care, nemaifiind corp în sensul acordat termenului, adică parte impenetrabilă și limitată în spațiu, ar fi ceva intermediar între materia grosieră și spirit. De prea multă vreme constatăm existența unui abis de nedepășit între corp și spirit, între întindere și gîndire. Sîntem cu toții cartezieni, indiferent dacă vrem sau nu.[168] Dar poate nu este imposibil să se reconstituie această noțiune, o ultimă rămășiță a unei mentalități primitive. Materia imaterială este de fapt un gaz extrem de rarefiat. Înțelegem într-o oarecare măsură mirarea lui Lucrețiu în fața descoperirii faptului că aerul este material; pentru noi, termeni precum „spirit", *spiritus*, *anima* și-au mai păstrat pînă astăzi ceva din sensul lor primitiv; avem cu toții vag impresia că adevărata materie este solidă: starea lichidă și, mai mult, starea gazoasă par într-un anumit fel o dematerializare. Iar de aici pînă la concepția clasică a fluidelor imponderabile nu este decît un pas. Or, dacă fluidul caloric a dispărut de mult, fluidele electrice au dispărut abia de curînd, iar eterul continuă să existe.[169]

Materia necorporală nu este decît materia din care sînt plămădite visele ori corpurile spiritelor (ale fantomelor, *Geister*). Departe de a fi o invenție a lui Böhme, cum greșit crede F. Oetinger[170], această concepție de *ens penetrabile* (ființă accesibilă), cum îl numește, este o moștenire din Antichitatea timpurie. Concepția era foarte răspîndită în epoca lui Böhme, precum și în cea care o precedă. Se regăsește la toți

naturaliștii Renașterii, la toți cabaliștii creștini, la cea mai mare parte a misticilor protestanți. Se regăsește oriunde și oricînd imaginația o ia înaintea gîndirii, pentru că nu se poate imagina altfel decît în spațiu; de asemenea, o regăsim peste tot unde ideea de *viață* reîncepe sau continuă să joace rolul unei categorii metafizice.

Prin urmare, nu există viață fără materie vie, iar materia vie este ceva intermediar între materia grosieră și spirit; este un intermediar și o legătură între materie și gîndire în măsura în care viața există ca atare.[171]

Vom mai reveni o dată, la timpul potrivit, asupra noțiunii de materie cerească. Pentru moment, să-l urmărim pe Böhme în prima expunere despre creație.

Toate puterile și toate forțele se află în Dumnezeu-Tatăl; toate emană din el și formează în el o unitate indisolubilă. Iar din aceste forțe, din *salliter* sau din divinul *salniter*, a fost creată lumea.[172]

Termenul și noțiunea de *salniter* (*sal nitri*, salpetru) sînt dintre cele mai vagi și mai puțin clare.[173] De asemenea, *salniter* este unul dintre termenii a căror semnificație variază cel mai mult. A-i da o definiție generală pare imposibil. *Salliter* nu este deocamdată materie; nu este nici măcar acea materie cerească a *corpus*-ului divin. *Salniter* este întrepătrunderea forțelor divine sau chiar forțele luate ca atare în întrepătrunderea și în interacțiunea lor vie. Pe de altă parte, acest *salniter* este comparat cu pămîntul: prin urmare, ar fi un fel de solidificare a puterilor Tatălui. De asemenea, este numit formă (*Gestalt*) a splendorii, a slavei (*Pomp*) divine.

Ideea devine mai clară dacă socotim puterile divine „spirite"; astfel, calitatea apei este un spirit foarte clar (translucid). Desigur, termenul „spirit" nu înseamnă gîndire. Spiritul apei este un spirit la fel cum este spir(i)tul vinului. „Forțele" înseși nu sînt imateriale în sensul acordat termenului, cum este, de exemplu, atracția newtoniană. Sînt deocamdată ființe fluide sau eterate, cum le considerau stoicii.[174]

Tatăl este o sursă-izvor de unde țîșnesc forțele, de unde curg fluide a căror sinteză organică formează divinul *salliter*, un fel de protoplasmă dinamică (organică) ce trăiește, se mișcă și generează de la sine și în sine formele ființelor create. Din *salliter* provin ființele care populează paradisul divin, splendoarea și slava (*Pomp*) acestuia. Acest *salliter* este cel care a umplut spațiul înainte de creația lumii și, în ultimă instanță, din el a fost făcută lumea (lumea cerească sau paradisul angelic și lumea pămîntească).

Divinul *salliter* nu este creat. El aparține însești naturii lui Dumnezeu; este etern precum Dumnezeu și, într-un anume sens, este Dumnezeu. Acest *Pomp* divin, această splendoare divină formează ceea ce Böhme va numi mai tîrziu paradisul increat al lui Dumnezeu.

Acest *Pomp* este imaginat de Böhme într-un mod total naiv, ca replică cerească a lumii sensibile: este paradisul legendei populare; cu toate acestea, este în același timp originalul (*Vorbild*), imaginea preexistentă a acestei lumi.[175] Acolo regăsim lumea sensibilă în întregime: sunete și culori, copaci, fructe, flori și parfumuri; găsim chiar pietre și metale. Evident, totul este incomparabil mai frumos decît în „grota" acestei lumi. Acolo totul este viu și luminos; *corpus*-ul florilor este translucid; gustul fructelor și parfumul florilor sînt infinit mai variate, potrivit infinității calităților exprimate și întrupate, „întru totul divin, sfînt și cu bucurie" — și nu ca pe acest pămînt, unde domnește otrava morții. Copacii cerești nu sînt făcuți din lemn, ci din spiritul lemnului. Nu este o metaforă. Așa gîndește Böhme: *ganz eigentlich* (de fapt).

Or, în divinul *Pomp* (care este Paradisul și, într-un anumit sens, corpul lui Dumnezeu) există două lucruri care trebuie deslușite: *salliter*, despre care am mai vorbit, și *Marcurius*[176] (*sic*) sau *sunetul* (*Schall*).

Asta pare de neînțeles. Cu toate acestea, *Marcurius* sau *Mercurius* (argintul-viu al alchimiștilor)[177] este în același timp principiul mișcării, al fluidității, cîteodată al vieții, al cuvîntului, al calității metalice prin excelență. Această ultimă proprietate constituie „liantul" în concepția lui Böhme: căci din metal se fabrică instrumentele care „sună". Dimpotrivă, sunetul este puterea de expresie și de manifestare care întrupează cuvîntul, puterea magică și creatoare.[178] Există probabil și alt motiv care opune termenii *Salliter* și *Marcurius*. În *salliter* se află *sal* (sare), virtute a corpului, este ceea ce îl solidifică, îl coagulează și constituie materia propriu-zisă. Era firesc să i se opună mercurul, principiul vieții și mișcării (la Paracelsus).

De altfel, rolul acestui *Marcurius* este foarte clar: el umple Paradisul ceresc cu sunete, voci, armonii și cînturi. Calitățile (spirite-fluide) se ciocnesc unele de altele, iar această frecare produce, grație lui *Marcurius* (să nu uităm, calitățile sînt amestecate, sînt *ineinander*), o varietate de sunete, fiecare exprimînd o calitate determinată, toate laolaltă formînd o armonie cerească ce redă bucuria eternă a vieții divine. O asemenea armonie, încît cei mai buni artiști de pe pămînt, cîntînd la cele mai bune instrumente, nu o pot egala nici pe departe.[179]

Există ceva emoționant în această concepție, succedaneu îndepărtat al armoniei sferelor, al unei vieți divine care se exprimă prin muzică și care intonează dintotdeauna un coral triumfător în care se amestecă și pe care îl acompaniază, cum vom vedea, melodiile cerești ale corurilor de îngeri. Dumnezeu a creat îngerii ca să slăvească puterea divină, să-l preamărească (pe Dumnezeu), să rîdă și să jubileze, sporind astfel bucuria în ceruri.[180] Din ce i-a creat? Nu dintr-o materie străină (lui), ci din sine, din puterea și din Înțelepciunea lui veșnică. Unii filozofi au crezut că Dumnezeu a creat îngerii numai din lumină, dar s-au înșelat. Îngerii au fost făcuți din toate puterile divine, adică din forțele și puterile întregii Treimi divine. Au fost creați din divinii *Salniter* și *Marcurius*, adică din corpul naturii divine. Prin urmare, Treimea în totalitatea sa este cea care a produs și a generat (*zusammenfigurirt*) un *corpus* sau o imagine corporală proprie care este ca un mic Dumnezeu, un Dumnezeu pe măsura dimensiunilor unei creaturi.[181]

Un Dumnezeu-Creatură, finit și limitat: limitat în timp, avînd un început de existență; limitat în spațiu, avînd formă spațială. Această formă se poate modifica, poate fi mai mică sau mai mare potrivit voinței îngerului. Cu toate acestea, ea rămîne întotdeauna finită, căci îngerul nu este decît o creatură, este imaginea (*Bildniss*) a lui Dumnezeu, și nu Dumnezeu însuși.[182]

Se poate observa cît de naive și confuze sînt aceste concepții. Dar chiar în aceste imagini apar cîteva idei pe care Böhme le va aprofunda mai tîrziu. De exemplu, este foarte important faptul că îngerii nu sînt creați exclusiv din lumină. Asta înseamnă că nu sînt spirite pure, de vreme ce, la Böhme, lumina este întotdeauna simbolul imaterialității, al ființei superioare naturii propriu-zise, al Fiului. Îngerii creați în întreaga natură divină posedă corpuri proprii. Aceasta este foarte important, căci altfel nu ar mai fi indivizi adevărați și nu ar mai putea să trăiască sau să acționeze liber. La drept vorbind, un spirit fără corp nu este decît o ființă imperfectă, nu este decît un neîntrupat semireal. Böhme știe foarte bine cum sînt plămădiți îngerii, care le este natura, viața, organizarea împărățiilor. Trebuie spus că în epocă asemenea lucruri erau relativ cunoscute. Paracelsus le stăpînea aproape la fel de bine.

Evident, crede Böhme — spiritul o arată limpede —, sufletul omenesc (sufletul interior, sufletul spiritual) și îngerul conțin aceeași substanță sau esență. Este de asemenea limpede că omul și îngerul, fiind amîndoi imaginile lui Dumnezeu și asemănători cu Dumnezeu, posedă corpuri perfect analoage: îngerii sînt frații omului[183], ceea ce, de altfel, poate fi dovedit de Sfînta Scriptură: după înviere oamenii sînt întru

totul comparabili cu îngerii, care de fapt nu s-au arătat niciodată pe pămînt altfel decît sub formă omenească.

Corpurile îngerilor sînt „proprietatea lor naturală", ceea ce înseamnă că, o dată formați din puterea divină, ei subzistă veșnic în sine și nu vor fi niciodată distruși.[184] Dimpotrivă, locul (*locus*) în care se află îngerii nu este proprietatea lor, este doar „împrumutat" de Dumnezeu; el îi poate izgoni, după cum și ei îl pot părăsi oricînd.

Locul nu este în nici un caz vidul. Böhme gîndește confuz: locul în care se află îngerii rămîne ocupat de puterile corpului divin; așadar, îngerul nu are nici un drept asupra acestui loc.

Corpurile îngerilor nu au chiar formă omenească; de altfel, căderea nu a imprimat corpului nostru animal această formă, care este forma omenească propriu-zisă; corpul îngerilor păstrează forma omenească în structura originară. Fără îndoială, ei au picioare, mîini, un cap, o gură la fel ca oamenii. Oare ei nu trebuie să vorbească și să mănînce? Or, cum să vorbești și să mănînci fără să ai gură? Böhme crede cu fermitate că orice ființă vie trebuie să mănînce; oamenii se hrănesc cu roadele pămîntului; îngerii — cu fructele Paradisului, pe care jocul organic al forțelor naturii divine le creează din *salliter*, dar ei nu mănîncă decît cu gura; nu au nici stomac, nici intestine. Roadele divine care cresc în Paradis, aceste fructe magice, se resorb în gură dîndu-le în chip miraculos un aport suplimentar de energie — sensul actului hrănirii.

Fără îndoială, toate acestea sînt cît se poate de naive. Dar studiind o concepție asemănătoare la Paracelsus, am avut ocazia să-i apreciem perfecta legitimitate.[185] Îngerii lui Böhme, precum cei ai lui Paracelsus, nu sînt numai spirite perfecte. Sînt ființe vii. Dar orice viață este un consum de energie; orice viață este o luptă permanentă și continuă împotriva distrugerii și morții. Dintre toate ființele vii, Dumnezeu este singura care nu are nevoie să primească energie vitală; el își este propria cauză, propria sursă; în nemărginirea puterii sale inepuizabile, el poate dărui și consuma veșnic: de aceea, numai el *singur* este absolut, independent și autonom în sensul cel mai deplin al termenului. Dimpotrivă, cum ar putea o ființă finită să trăiască, să lupte și să consume fără a primi un aport corespunzător de energie și de forțe vitale? Dacă ar putea, ar fi Dumnezeu; căci ar fi *a se* (de la sine). O ființă finită nu se poate lipsi de hrană. Paracelsus crezuse că îngerilor le era suficient să respire și că, la urma urmelor, Dumnezeu îi hrănea prin spirit și magie.[186] Böhme, mai naiv, dar și mai imaginativ, credea că îngerii

mănîncă. În fond, cei doi nu sînt în dezacord: viața este un foc ce trebuie întreținut.

Evident, corpul îngerilor este lipsit de organe genitale. Îngerii nu procreează, dar nici oamenii nu vor procrea după Înviere. Îngerii au, precum oamenii, ochi, urechi și nas; ei miros, văd și aud. Așa cum am văzut, lumea divină nu este o lume în care simțurile ar fi proscrise. Dimpotrivă, ele domnesc acolo în toată legea. Paradisul este o lume a mirosurilor suave, a culorilor strălucitoare și luminoase. Cît despre sunet, am arătat ce rol joacă. Îngerii cîntă, vorbesc, discută. Este obligatoriu să poată auzi și vedea.[187]

Corpul îngerului este plămădit din toate forțele lui Dumnezeu; în acest scop, la fel ca în corpul omului, „se naște" o lumină. În această lumină își vede Tatăl, și tot în această lumină își vede frații.[188] Or, această lumină, la fel ca cea care se aprinde în sufletul omului regenerat, nu este decît Fiul lui Dumnezeu, care a devenit astfel creatură în înger, la fel cum a devenit creatură în om.[189] Dar această lumină se ivește totuși din forțele îngerilor, așa cum Dumnezeu-Fiul se naște din puterea sau din puterile Tatălui; ea este inima îngerului, așa cum Dumnezeu-Fiul este inima Tatălui.[190] Am văzut cum provine din lumină spiritul ce domnește în puterile Tatălui luminîndu-le; în omul regenerat, acest spirit îi transformă percepția sensibilă făcîndu-l să vadă în realitate o expresie a forțelor divine: așa se manifestă percepția sensibilă a îngerului.

Atunci cînd se gîndește la îngeri, Böhme se entuziasmează; dă frîu liber imaginației; este plin de tandrețe pentru acești copii ai lui Dumnezeu, acești frați ai Paradisului pierdut. În imaginația lui, le vede trupurile grațioase, luminoase, translucide, aeriene; îi vede jucîndu-se, zburînd și fugărindu-se pe o pajiște frumoasă, într-o grădină plină de flori, „ca niște copilași în zi de mai"[191], care cîntă, se amuză, „luptă puțin unul cu altul, desigur în joacă și fără a face vreun rău", căci nu este decît o joacă. Revine adeseori la aceste imagini; inima i se umple de bucurie și tandrețe și înțelege perfect de ce Dumnezeu le-a creat pe toate.[192] Ce bucurie! Dar și ce nenorocire dacă ne gîndim la condiția omului, care nu este de fapt decît un înger căzut; Böhme nu poate găsi cuvinte îndeajuns de grele împotriva lui Lucifer care, prin revolta sa, a fost cauza întregului rău; căci el este cel care a întors cu susul în jos Paradisul creat de Dumnezeu chiar în locul în care se află această lume.

Concepția lui Böhme este puerilă: îngeri jucîndu-se cu flori — ne aflăm în plină legendă. Paradisul lui este cel al pictorilor medievali,

pare la fel de tulburător și de emoționant. Oare visul cizmarului din Görlitz nu este chiar eternul vis al umanității, visul *unei vieți sfinte și pure*, visul unei lumi reale în care natura ar putea să se desfășoare în toată frumusețea? Visul unei lumi în care ar domni dragostea, și nu ura, în care viața s-ar scurge în inocență; o lume în care expresia „bucuria vieții" ar mai păstra un sens?[193]

Potrivit lui Böhme, lumea îngerilor este mai mult decît atît: este o societate perfectă. Ca un semn al venerației Sfintei Treimi, Böhme și-o reprezintă împărțită în trei principate sau împărății angelice, așezate circular în jurul inimii lui Dumnezeu, a Fiului lui Isus, avînd fiecare în frunte un mare arhanghel. Mihail, Uriel și Lucifer sînt numele acestor prinți angelici. Mihail corespunde Tatălui, Uriel — Duhului, iar Lucifer, cel mai frumos între toți, Fiului.[194] Structura acestor împărății angelice este destul de greu de stabilit. Pe de o parte, evident, separarea în trei împărății este concepută strict spațial; astfel, împărăția lui Lucifer ocupa spațiul, locul acestei lumi, pînă la stele.[195] Se pare că bolta cerească îl delimitează.[196] Pe de altă parte, cele trei împărății se află la o distanță egală de „inima" lui Dumnezeu. Böhme caută să rezolve această dificultate punînd în evidență caracterul hiperspațial al Fiului, care se naște pretutindeni în forțele Tatălui, astfel încît este prezent în întreg spațiul. În felul acesta, separarea spațială a împărățiilor își pierde sensul. Or, Böhme are nevoie de ea pentru a explica condiția „acestei lumi" și pentru a opune conduitei rebele a lui Lucifer pe cea a arhanghelilor, frații săi care au rămas fideli lui Dumnezeu — o dovadă evidentă, deloc necesară, a iraționalității căderii lui Lucifer, din moment ce alți arhangheli au putut s-o evite.

Mai rămîne foarte neclar alt element: pe de o parte, cei trei arhangheli corespund „calităților" celor trei persoane divine. Dar pe de altă parte, nu numai Lucifer, ci toți corespund celei de-a doua persoane a lui Dumnezeu.[197] Iată cum: împărăția unui arhanghel este corpul său, iar arhanghelul este viața spirituală, sufletul, inima și lumina care nasc forțele împărăției (forțele lui Dumnezeu-Tatăl în împărăția lui), tot așa cum Fiul se naște din totalitatea forțelor sau puterilor Tatălui. Acestea sînt cele două concepții distincte privind rolul Tatălui și cel al Naturii, concepții care se bat cap în cap în gîndirea lui Böhme.[198]

Mai simplă este ideea pe care și-o face despre fiecare împărăție. Împărăția este o societate perfectă, organizată ierarhic, care își adună membrii într-o uniune supraorganică. Îngerii unei împărății formează un singur corp; în ansamblu, ei sînt, spune Böhme, „ca un singur înger"; ei formează corpul prințului lor, lucru care explică de ce căderea lui

Lucifer a antrenat căderea întregii împărății.[199] Cu toate acestea, fiecare înger își păstrează propria individualitate, propriul „corp" și — ceea ce pentru Böhme este esențial — propria libertate.

Îngerii sînt infinit de variați în „calificările" lor, ceea ce este de înțeles, pentru că fiecare este o formațiune individual și diferit determinată de jocul infinitelor puteri divine.[200] Această varietate infinită de indivizi distincți, această bogăție de diversificări nu afectează în nici un fel unitatea organică a împărăției. Dimpotrivă, Böhme percepe vag că tocmai această varietate și această bogăție fac posibilă o uniune atît de intimă, după cum, invers, uniunea lor organică le fundamentează la rîndu-i diferențierea individuală. În corpul mistico-social al împărăției angelice care reproduce structura Treimii divine, diferențierea organelor este însoțită de unitatea organismului întocmai ca în corpul organic simplu. La fel, varietatea sunetelor nu face decît să redea mai profund, mai amplu și mai intim unitatea armoniei muzicale pe care ele o formează și în care ele se îmbină și se contopesc.

Diversitatea nu este un lucru rău. Dimpotrivă, îngerii, deși distincți și diferențiați, nu se invidiază pentru perfecțiunile lor. În primul rînd, fiecare este foarte mulțumit de propria soartă, de propria condiție, de natura, de locul atribuit în univers și în ierarhia socială. Fiecare îi iubește și îi admiră pe ceilalți pentru ceea ce le este propriu, pentru calități. Legătura iubirii lor se suprapune peste legătura organică și vitală care subîntinde această societate.[201] Precum multipla varietate a forțelor în natura divină, jocul liber al contrariilor creează armonia, viața comună, bucuria; la rîndul ei, această viață comună, această comuniune în iubire explică armonia socială și armonia vitală a împărățiilor angelice.

Societatea îngerilor — am mai spus-o — este o împărăție ierarhic organizată; Böhme își pune o întrebare clasică: oare de ce Dumnezeu, în bunătatea lui, nu a creat îngerii egali în perfecțiune și splendoare? Pentru că, spune el, Dumnezeu este un Dumnezeu al ordinii.[202] Or, armonia presupune diversitate. Adevăratul răspuns, pe care Böhme îl percepe fără a-l putea formula, ar fi: deși calitativ diferiți și diferențiați, îngerii sînt egali în perfecțiune, pentru că sînt expresiile individuale și personale ale spiritului divin infinit. Cu toate că sînt inegali ca valoare, sînt egali în perfecțiune, iar valoarea fiecăruia *este infinită*.

Mai tîrziu, cînd, datorită lui Valentin Weigel, Böhme se va fi eliberat de spectrul concepției spațiale, își va putea limpezi propriile gînduri. Va constata că unul și multiplul nu sînt contradictorii, ci pur și simplu contrarii ce se presupun reciproc. Cînd va lua cunoștință de

lucrările misticii clasice, cel puțin de cele care îi moștenesc gîndirea, va înțelege că Dumnezeu, Unul absolut, Unul cel adevărat și viu, „se explică" în mod necesar în multiplu, în divers; că legătura (*Band*) indisolubilă a bogăției multiple a vieții nu este nici unitatea logică sau hiperlogică, nici unitatea *chaos*-ului, germenele nedeterminat și nediferențiat, ci unitatea complexă a sintezei.

Dar noi nu am ajuns acolo: în perioada *Aurorei* Jakob Böhme nu își dădea seama ce conține de fapt concepția sa. Or, aici dorim să expunem imaginea lumii din *Aurora*; am urmărit îndeaproape primele capitole, încercînd să evidențiem caracterul prin excelență primitiv și mistic al gîndirii lui. Urmează să analizăm cele nouăsprezece capitole rămase în două tranșe, VIII–XIII și respectiv XIV–XXIV, concepute și scrise probabil în perioade diferite.[203]

V

Am urmărit pas cu pas expunerea primelor capitole ale *Aurorei*. Nu credem că trebuie să aplicăm aceeași metodă în ce privește restul operei. Primele șapte capitole oferă o unitate de compoziție care nu se regăsește în restul cărții. Ideile noi care apar îl constrîng cîteodată pe Böhme să își reia concepția cosmogonică, dar nu aduc vreo schimbare reală. Astfel, descrierea celor trei împărății se repetă de trei ori[204] fără modificări importante. Se creează impresia că avem de-a face cu o serie de schițe succesive — este foarte posibil ca restul cărții să nu fie decît o simplă alipire de pagini disparate.

Ideea nouă care apare în capitolul VIII și care, purtînd nume diferite (*Qualitäten*, *Quellgeister*, *Geister Gottes*, *Naturgestalten*, *Naturgeister*), va juca un rol foarte important în doctrina lui Böhme se referă la cele *șapte calități* ale naturii divine[205], numite și cele șapte spirite ale lui Dumnezeu[206], cele șapte spirite-surse[207] aparținînd puterii lui Dumnezeu sau a *Salliter*-ului divin. Noțiunea de *forță-calitate* ne este cunoscută. De asemenea, nu mai este surprinzător să observăm că Böhme numește aceste calități *spirite* sau *surse*. Știm ce vrea să spună cu asta. Numărul calităților, precum și ordinea lor, ordine de care ne vom ocupa mai jos, au născut mereu controverse. Chiar așa, oare de ce sînt șapte la număr?

Valoarea mistică a numărului șapte a fost foarte des pusă în evidență.[208] O credem cu multă îndreptățire, pentru că Böhme amintește despre cele șapte lumînări și despre cei șapte îngeri ai Apocalipsei.[209]

De altfel, se știe ce rol important a jucat mistica numerelor în vremea lui. Au existat chiar încercări de a face o legătură între doctrina celor șapte spirite-surse divine și concepțiile Cabalei. S-a încercat chiar să se distingă o influență a Cabalei[210] sau cel puțin o concordanță cu aceasta. Cele șapte spirite-surse nu ar fi decît cele șapte sefirot* inferioare din Cabală; într-adevăr, cînd la numărul lor se adaugă trei, numărul corespunzător de sefirot superioare, cărora la Böhme le-ar corespunde cele trei persoane ale Treimii, se obține cifra zece — numărul total de sefirot. Aceasta a fost, printre altele, opinia lui F. Oetinger, care s-a străduit să stabilească echivalența raportului dintre sefirot din Cabală și Dumnezeu — conceput pe de o parte ca *ain-soph*, iar pe de altă parte ca *ait-anpin* și *seir-anpin* — cu raportul dintre spiritele-surse ale lui Böhme și divinitate — concepută ca Absolut —, precum și cu Dumnezeu conceput ca Treime sau Unitate.[211] Nu este imposibil — este chiar foarte probabil — ca Böhme să fi avut unele cunoștințe de doctrină cabalistică: avea prieteni care o studiaseră.[212] Nu credem că o astfel de influență a fost posibilă în perioada *Aurorei*. Dar este plauzibil ca mistica speculativă a lui Jakob Böhme să semene cu cea din Zohar. Faptul că un anumit număr de cabaliști afirmă acest lucru nu este lipsit de importanță. Nu credem prea mult în această asemănare; căci, fără a trece la analiza comparativă a două doctrine care, în pofida cîtorva analogii, au o sursă de inspirație total diferită, este suficient să comparăm pe rînd acele sefirot, chiar pe cele inferioare, cu cele șapte spirite divine ale lui Jakob Böhme pentru a recunoaște imposibilitatea explicării listei spiritelor-surse böhmiste printr-o preluare a concepțiilor din Zohar.[213] A. von Harless a căutat sursa inspirației lui Böhme în ritmul septenar, atît de răspîndit în alchimie. Cele șapte operații succesive, calcinarea, sublimarea, coagularea etc., păreau modelul după care Böhme și-ar fi alcătuit noțiunea celor șapte spirite-surse.[214] Harless nu se înșală întru totul; evident, în general, doctrina alchimică joacă un rol foarte important în gîndirea lui Böhme.[215] Dar în ce privește spiritele-surse ale lui Jakob Böhme, numărul este determinat de un motiv mai simplu: sînt pur și simplu cele șapte planete, astrele mobile care, prin aceasta, sînt considerate cele mai importante în astrologie; de asemenea, și aceasta nu ar trebui să ne surprindă, ele sînt cele șapte metale clasice ale chimiei care corespund, cum se știe, celor șapte astre. Böhme nu ascunde acest lucru. El folosește deseori notația astro-

* Cuvînt (pl.) desemnînd perfecțiunile divine a căror cunoaștere reprezintă scopul ultim al vieții contemplative (*n.ed.*).

logico-alchimică și face ca puterilor planetare și metalice să le corespundă forțele divine (forțele naturii veșnice), iar aceasta nu numai în *De signatura rerum* și în scrierile din anii 1620–1624, dar chiar în *Aurora*, unde un text care pare să fi scăpat pînă acum istoricilor nu lasă nici o umbră de îndoială în această privință.[216]

Ideea de a identifica spiritele-calități ale lui Dumnezeu cu cele șapte planete era foarte firească. Știm în ce mod sînt reprezentate de stele forțele Tatălui și cum este demonstrată acțiunea stelelor prin acțiunea atît de evidentă a soarelui, care îndeplinește în același timp rolul de reprezentant fizic al Fiului. Or, stelele fixe sînt puțin prea îndepărtate pentru a exercita o influență considerabilă asupra evoluției acestei lumi (pămîntul, lumea sublunară). Cît despre planete — nimic nu este mai vizibil decît acțiunea lor; oare nu li se încorporează efluviile în metale? Toate argumentele clasice ale astrologiei păreau a confirma această opinie. Planetele sînt mobile, ceea ce presupune că dețin o mare putere și explică în același timp marea varietate a acțiunii lor. În plus, oare se poate susține cu certitudine că stelele fixe aparțin lumii noastre? Böhme este convins de tot ce afirmă, dar certitudinile lui nu sînt cu nimic mai puțin discutabile. Uneori i se pare că astrele pot fi comparate cu îngerii. Or, în acest caz, astrele nu sînt din „această lume", lume de care sînt separate prin bolta cerească, limita domeniului lui Lucifer.[217] Legătura lor cu soarele este la fel de neclară, dar în privința planetelor Böhme este foarte sigur de această legătură. De fapt, auzise de ipoteza lui Copernic.[218] La el, soarele se află în centrul lumii, iar lumea se rotește în jurul lui. Or, această rotație nu se datorează oare faptului că, tulburat în ființa sa de căderea lui Lucifer și a împărăției acestuia, reașezat apoi de bine, de rău de Dumnezeu, tulburat din nou de căderea lui Adam, el nu își mai poate regăsi echilibrul?[219] Altfel, acțiunea stelelor fixe ar fi aproape neglijabilă. Totul în această lume se petrece sub influența celor șapte planete; dovadă evidentă că, din moment ce orice forță eficientă vine de la Dumnezeu, trebuie să ținem cont în primul rînd de existența în el a șapte calități sau spirite-surse esențiale.[220]

Oricum, în sistemul lui Böhme, cele șapte spirite se substituie forțelor infinit de multe ale lui Dumnezeu, ceea ce îi va permite să enumere, să ordoneze și să descrie acțiunea componentelor naturii divine sau ale *salliter*-ului divin.[221] Prin urmare, aceste șapte puteri sînt cele a căror unitate preanalitică constituie *salliter*-ul divin și a căror acțiune și reunire sintetică formează natura sau corpul lui Dumnezeu. Or, clasificarea acestora nu este ușoară, iar problemele diverse care apăru-

seră în legătură cu raporturile dintre calități, *corpus* și *salliter* cu cele trei persoane divine, probleme pe care Böhme, cum am văzut, le neglijase, se vor pune de-aici înainte cu o precizie mult mai mare și nu vor putea fi evitate atît de ușor. Böhme va fi nevoit să revadă descrierea creației și a căderii, oferindu-i o nouă explicație.

Lista calităților (spiritelor-surse) este total deconcertantă. Prima este calitatea *acră* (*herb*)[222]; a doua — calitatea *dulce*[223]; a treia este calitatea *amară*[224]; a patra — *căldura*[225]; a cincea, *iubirea*[226]; a șasea este *tonul*, *sunetul* sau *Marcurius*[227]; al șaptelea spirit este *corpul*[228].

Böhme nu contenește să repete această listă, listă ce rămîne aproape neschimbată în *Aurora*; spre sfîrșitul cărții, numai *focul* ia locul *căldurii*.[229] Spiritele-surse sînt întotdeauna prezentate în aceeași ordine, care, evident, nu este arbitrară. Böhme subliniază faptul că această ordine nu reprezintă succesiunea reală.[230] În *salliter*-ul divin, spiritele-surse există veșnic, generîndu-se reciproc. Ordinea în care sînt descrise generațiile subsecvente nu este ordinea de succesiune reală. Nu este decît o ordine abstractă, dar necesară spiritului omului, pentru că intelectului omului îi este imposibil să surprindă spiritele-surse în interacțiunea lor simultană. Spiritul omului (rațiunea, judecata, *Vernunft*) trebuie să împartă totalitatea organică a ansamblului lor. Imaginîndu-le una cîte una, el substituie o succesiune simultaneității reale. Or, este o eroare să se creadă că această succesiune este reală ca atare. Dacă Böhme spune că primul spirit îl generează pe cel de-al doilea, acesta din urmă pe cel de-al treilea și așa mai departe, cititorul trebuie să știe că, în realitate, cel de-al șaptelea spirit îl regenerează pe primul etc. „Nașterile" spiritelor-surse formează un cerc perfect. Mai mult, nici un spirit nu poate genera de unul singur un altul, iar două sau trei nu pot genera mai mult decît unul. Fiecare spirit este etern generat de celelalte șase pe care le generează la rîndu-i.[231] În fond, fiecare este generat de toate cele șapte; și toate laolaltă formează viața divină, acea *innumerabilis et aeterna vita se ipsam generans et simul tota subsistens* (viață veșnică, fără sfîrșit, care se generează pe sine și subzistă în întregime).[232]

Toate aceste lucruri sînt importante, dar nu explică sensul și rolul fiecărei calități sau al fiecărui spirit-sursă. Trebuie să mărturisim deschis, de altfel chiar în acord cu Böhme, că nu ni se pare posibil să formulăm o doctrină coerentă a spiritelor-surse pornind de la *Aurora*. Aici se întrepătrund mai multe tendințe și pare imposibil să delimitezi cu precizie evoluția gîndirii sale.

Grosso modo, sensul doctrinei este destul de limpede. De altfel, l-am și precizat. Calitățile sau spiritele-surse sînt forțele vitale constitutive și constituente ale corpului divin, creatoare ale universului și creaturilor sale. Prin acțiunea lor, unitatea confuză a *salliter*-ului (*limbus* protoplasmatic și nediferențiat, *chaos*, germene) se transformă, se dezvoltă, se divide (fără a înceta să fie una) și se reconstituie (fără a înceta să fie multiplă) în unitatea sintetică și organică a *corpus*-ului divin. Spiritele-surse se află acolo pentru a forma baza vieții organice, singura ce permite vieții spirituale — în Dumnezeu și în creaturi — să se constituie și să se împlinească. De asemenea, ele sînt acolo pentru a forma expresiile lui Dumnezeu și pentru a da spiritului (spiritul este lumină, nu putere) acel centru organic de creație și zămislire fără de care ar fi mereu neputincios, incapabil să acționeze și să producă. Spiritele-surse se află acolo și pentru a rezolva marea problemă a răului, pentru a explica consecințele fizice ale unui act moral.[233]

Vom întîlni ulterior toate aceste idei în forme din ce în ce mai determinate; am dori totuși să insistăm asupra ideii de *germene*, idee pe care o regăsim implicită sau exprimată în toată doctrina organicistă. Ideea de germene este un *mysterium*. Ea concentrează toate particularitățile gîndirii organiciste: este o veritabilă unitate a contrariilor, chiar a contradictoriilor. S-ar putea spune că germenele este ce nu este: este ce nu a apucat să fie, este ce va fi; și este, căci altfel nu ar putea deveni. El nu este ce va fi, pentru că, altfel, cum ar putea deveni? În același timp, germenele este deopotrivă „materia" care evoluează și „puterea" care o face să evolueze. Germenele acționează asupra sa, este o *causa sui*; dacă nu este cauza ființei sale, este cel puțin cauza dezvoltării sale. Se pare că mintea nu este capabilă să surprindă acest concept: pentru logica lineară, cercul organic al vieții se transformă în mod necesar într-un cerc vicios.

Din acest motiv, cînd întîlnim idei precum cea de *salliter*, este deseori imposibil să precizăm dacă este vorba despre un anumit lucru sau despre altul. Logica organicistă ne permite să identificăm — și să distingem — ceea ce logica lineară nu reușește să facă.

De fapt, ce este *salliter*-ul? Este cumva ceva identic cu natura divină? Este oare ceva diferit de forțe sau de spiritele-surse? Da și nu, căci acest *salliter* este un germene ce se dezvoltă veșnic, este dezvoltat dintotdeauna și rămîne mereu în germene, dat fiind că toate stările sînt veșnice și veșnic simultane.

Să revenim la spiritele-surse. Acestea sînt forțele constitutive ale ființei naturii; sînt forțele ce constituie corpul viu; sînt categoriile

dinamice ale realității[234]; sînt condițiile (condiții reale care condiționează activ) de posibilitate a vieții. Numele lor ciudate nu trebuie să ne inducă în eroare. Primul spirit, spiritul-sursă *acru*, nu este o calitate sensibilă în sensul propriu al cuvîntului. El este puterea de atracție, de condensare și de coagulare; el creează (generează) duritatea și frigul.[235] Böhme spune că este precum sarea.[236] Știm cîte ceva despre sarea lui Paracelsus; este păcat că Böhme nu a numit prima calitate *salină*.

Cea de-a doua calitate este *dulcele*. Rolul ei este de a îndulci acreala primei calități și reprezintă o victorie (*Überwindung*) asupra ei. Acest lucru este cît se poate de evident. Acrul și dulcele se opun. Pe de altă parte, dulcele este calitatea apei[237], cea care diluează sarea și îi slăbește acțiunea. Aceasta însemnă că, sub acțiunea primului spirit-sursă, corpul ar avea o duritate absolută, toate corpurile ar părea petrificate. Or, într-un corp din piatră, viața nu este posibilă. Corpurile reale nu au o duritate absolută. Iar aceasta pentru că puterea celui de-al doilea spirit se face simțită și contrabalansează acțiunea celui dintîi. S-ar putea spune că primul spirit este principiul solidității, iar cel de-al doilea — principiul fluidității. Corpurile reale reprezintă un amestec, mai exact o sinteză între soliditate și fluiditate; sînt corpuri flexibile și elastice.

Cel de-al treilea spirit-calitate este *amarul*. Funcția ontologică a acestui spirit este relativ clară, cu toate că trăsăturile prin care Böhme îl caracterizează sînt mai degrabă confuze. Iată ce spune Böhme: calitatea amară este „o întrepătrundere sau o înfrîngere (*Bezwingung*) a acrului și a dulcelui", este „vibrantă, penetrantă și are tendința de a se înălța". Aflăm apoi că este „primul spirit în care se trezește viața"[238]. Ulterior, Böhme va spune că „spiritul amar ia naștere în fulgerul vieții", „fulger al vieții care, fiind prizonierul apei și al aerului, devine o lumină tremurîndă" pe care „frica o face amară"[239]. În altă parte se spune că această a treia naștere (*Gebärung*) provine din acțiunea focului în apă, adică din cel de-al patrulea principiu inclus în cel de-al doilea.[240] Aflăm de asemenea că cel de-al treilea spirit este sursa ultimă a tuturor culorilor, culori pe care le produce prin unirea cu alte spirite sau nașteri.[241]

Mărturisim că nu înțelegem prea bine. Oare gustul amar al fructelor necoapte este cel la care se gîndește teozoful? Oare este vorba despre o doctrină obscură vizînd rolul fiziologic al fierii și al formării sale în corp? Nu avem de unde ști, iar scrierile ulterioare ale lui Böhme, precizînd bine rolul și funcția acestui spirit, nu aduc nici o lămurire cu privire la acest termen. Nu putem face decît să îl acceptăm ca atare, cu

atît mai mult cu cît, în pofida obscurității numelui, acțiunea acestui spirit este destul de cunoscută: este sursa *mișcării*. Acest lucru este evident, toate textele concordă în această privință. Pornind de aici, putem înțelege motivul pentru care cel de-al treilea spirit se naște sub acțiunea celui de-al patrulea, a focului, sursa vieții. Mișcarea pregătește viața. Pe de altă parte, viața se exprimă prin mișcare; în apa care se încălzește, fierberea se produce și se manifestă prin mișcări. Credem că acesta este un exemplu bun pentru concepția lui Böhme referitoare la nașterea spiritelor-surse din celelalte, concepție analoagă transformării energiei. Rigiditate, fluiditate, mișcare: „în aceste trei principii se constituie corpul [...] și toate corpurile sînt compuse din aceste trei spirite"[242]. Într-adevăr, oare ce ar mai trebui pentru constituirea corpului fizic?

Cel de-al patrulea spirit este căldura, „adevăratul început al vieții și, în aceeași măsură, adevăratul spirit al vieții"; căci „din căldură se naște spiritul în corp, spirit care se mișcă și se califică în corp, care strălucește în afara corpului"[243]. Dar dacă cele trei calități amintite contribuie la formarea corpului, cea de-a patra calitate depășește prin acțiune nivelul ontologic al simplei corporeități. Ea „aprinde" și „exaltă" calitățile, dă naștere luminii care „pătrunde calitățile sau spiritele și le face sensibile", adică face în așa fel, încît calitățile sau spiritele să se perceapă reciproc — „de aici provin simțurile și gîndirea"[244].

Böhme explică[245] faptul că cea de-a patra calitate, căldura, este generată *între* prima și a treia calitate (acrul și amarul), că este „concepută în cea de-a doua, unde devine strălucitoare și luminoasă, o adevărată sursă-izvor a vieții; aici este căldură, nu focul incompatibil cu apa". Este tema capitolului VIII, 38, care explică nașterea luminii prin acțiunea căldurii asupra dulcelui (să nu uităm că dulcele înseamnă apa[246]). Este destul de surprinzător faptul că, în alt loc[247], focul înlocuiește căldura; că, acționînd asupra calității dulci, produce calitatea acră.[248] Această calitate acră — care, se pare, nu are nici un rol în doctrina spiritelor-surse — este o simplă reminiscență a primei schițe a conceptului de calitate expus mai sus. Ea apare aproape fără vreo legătură sau motiv în sistemul metafizic destul de bine elaborat al *Aurorei*, părînd indusă de o simplă asociație de idei. Dacă se vorbește despre dulce, amar și acru, oare nu este firesc să fie amintite și celelalte calități analoage? Dar intervine acrul. Oare, prin încălzire, laptele dulce nu devine acru? Dimpotrivă, ideea de foc, considerat calitate, este legată de o modificare a concepției lui Böhme. Mai exact, este vorba despre o concepție puțin diferită dată sensului calităților: focul, ca sursă

a căldurii, este temeiul ascuns al luminii, simbolul eliberării și transfigurării, cel care va domina întreaga gîndire a teozofului.

Vom mai reveni asupra analizei focului și îl vom studia pe larg. Să ne oprim pentru moment la căldură, chiar dacă ar fi numai pentru faptul că Böhme o consideră esențială pentru formarea unui corp. Am văzut că, în acest sens, cele trei calități-spirite erau suficiente. Dar anumite pasaje afirmă că ele nu sînt suficiente și că, numai împreună cu cea de-a patra — căldura —, formarea unui corp este completă.[249]

Iar aceasta, deoarece la Jakob Böhme coexistă două idei de corp. Pe de o parte, corpul este conceput ca în fizică: exclusiv spațial, imobil și în sine neînsufletit; pe de altă parte, s-ar putea spune că preocuparea esențială a lui Böhme este construirea vieții, iar într-un corp format prin mobilitate (care aduce cu sine o limitare determinată în spațiu), fluiditate, elasticitate și duritate-rigiditate, nici o formă de viață nu este posibilă. Forțele vitale nu i s-ar putea atașa, nici însera, ele ar fi „congelate"; dimpotrivă, dacă la Böhme toate calitățile (puterile, δυνάμεις) sînt vitale, se vede limpede că numai căldura le „eliberează" și le permite să genereze viață și să se împlinească formînd ființa vie.[250] Dacă luați căldura din corpul viu, mișcarea vitală se va împotmoli și se va opri, cu toate că mișcarea pur spațială ar mai putea subzista. Astfel, căldura este sursa necesară vieții, condiția necesară a realizării sale. În aceasta constă importanța ei în alcătuirea *corpus*-ului.

Din căldură se naște lumina care se aprinde în apă: o imagine dublă, un simbol dublu. Pe de o parte, în esență, apa nu este apa pe care o știm, apa alterată de catastrofa cosmică a căderii. Calitatea dulce nu se exprimă liber prin ea. Apa adevărată este ceva total diferit: seamănă mai degrabă cu uleiul decît cu apa noastră, iar esența îi este exprimată de ulei într-un mod mult mai adecvat; iată de ce acolo ia naștere lumina, „care este dulce și mîngîietoare". Dar oare ce este lumina? Un foc transfigurat a cărui dogoare a fost „stinsă" de apă (apa este concepută aici ca apă, nu ca ulei). Lumina țîșnește prin „ciocnirea" dogoarei focului cu apa (*Schrack*, groaza) tot așa cum scînteia sare prin ciocnirea corpurilor și tot așa cum, prin ciocnirea norilor, țîșnește fulgerul, „mama luminii" pe care o aprinde în apă.[251]

Căldura este „generată între acru și amar". Această afirmație cu tentă misterioasă vrea să spună că orice căldură se naște prin frecare; evident, frecarea presupune rigiditate și mișcare.[252] Să remarcăm insistența cu care Böhme încearcă să demonstreze întrepătrunderea intimă a acelor δυνάμεις și participarea lor ciclică la producerea fiecăreia

chiar în *salliter*.[253] Böhme nu caută să descrie nici fazele succesive ale mișcării dialectice a ideii, nici fazele succesive ale evoluției ființei plecînd de la nediferențierea germenelui protoplasmatic, pentru a ajunge la realizarea deplină și completă a ființei concrete. Aceste faze sînt momente simultane ale ființei, participînd perpetuu la constituirea sa, mai exact la autoconstituirea sa, pe care numai slăbiciunea rațiunii le abstrage și le izolează, transformîndu-le în elemente separate.[254] Böhme nu încetează să repete că spiritele-surse se „califică" continuu „unul în celălalt"; că nici unul dintre ele nu este primul sau ultimul[255]; că numai falsificînd adevărata realitate, ele pot fi izolate și că, prin urmare, de fiecare dată cînd analiza reușește să separe și să determine natura unui spirit-sursă, să îi fixeze modul de acțiune și de generare, trebuie să revenim și să reintroducem în interiorul calităților analizate acțiunea celei care a fost recent dedusă. Cercul astfel obținut nu este un cerc vicios; faptul că acele calități (δυνάμεις) care apar în etapa a patra sau a cincea sînt invocate pentru a explica producerea celor ce le precedă și le produc nu înseamnă inconsecvență sau lipsă de ordine, ci, dimpotrivă, expresia unei exigențe metodice cît se poate de conștiente. A o neglija ar însemna, spune Böhme, „a vorbi diabolic". Dar sîntem obligați să o facem: exigențele discursului ne-o impun; nu trebuie să uităm necesitatea efortului complementar al sintezei; analiza discursivă trebuie să pregătească, nu să înlocuiască, intuiția sintetică a întregului.[256]

Să observăm în treacăt că Böhme refuză să așeze lumina printre spiritele-surse: lumina nu apare printre ele. Să remarcăm de asemenea că raționamentul legat de apariția luminii este fals, fiind abstract și incomplet. Lumina nu apare nici dintr-un anumit δύναμις, nici din ansamblul celor patru δύναμεις de care am pomenit; ea „se naște" din ansamblul celor șapte puteri ale naturii; în esență, lumina este o realitate supranaturală.[257] Rolul deosebit acordat luminii a fost deseori neglijat, de altfel, era foarte dificil de distins; chiar expunerea lui Böhme induce în eroare. De regulă, lumina apare pe același plan cu celelalte calități, cu toate că în realitate este diferită de ele; la momentul respectiv, rolul luminii era prea puțin clar chiar pentru Böhme, dar el „simte" că lumina este cu totul altceva decît greutatea sau decît însăși căldura. Lumina este o calitate hiperfizică; ea se propagă *quericht*, adică perpendicular pe planul celorlalte calități; ea reprezintă altă dimensiune a ființei.[258] Lumina este imaterială în sensul cel mai propriu al cuvîntului; ea reprezintă spiritul; în natura pe care o pătrunde fără a face parte din ea, lumina reprezintă Fiul[259]; la om, lumina constituie sufletul lui

spiritual. Ea nu este în nici un caz identică cu cea de-a cincea calitate a naturii, acea forță sau spirit-sursă numit *iubire*; dar Böhme le confundă continuu.

„Iubirea [...], al cincilea spirit-sursă al puterii divine, este sursa ascunsă pe care esența corporală nu o poate nici cuprinde, nici percepe, dar cînd se înalță (se manifestă, se naște) în *corpus*, *corpus*-ul învinge și se dezvoltă blînd și prietenos; [spiritul-sursă] nu participă la formarea unui *corpus*, ci se dezvoltă în *corpus* așa cum floarea crește din pămînt. Or, acest spirit-sursă ia naștere inițial în calitatea dulce a apei."[260] Toate aceste idei nu sînt nici pe departe clare; tot ce spune Böhme în *Aurora* cu privire la cea de-a cincea calitate (spirit-sursă) a puterii divine este extrem de confuz.[261] Cînd îi descrie nașterea, iubirea pare identificată cu lumina; ea se naște în apa cea dulce care se opune „dogoarei întunecate" (cea de-a patra calitate), drept care se naște prin frecare.

Iubirea apare tot ca bucurie și viață; de aceea se spune că iubirea învinge. „Cum să nu existe bucurie acolo unde viața învinge moartea?"[262] Imaginea este frumoasă și se potrivește atît nașterii vieții în cadrul naturii organice a primelor patru δύναμεις, cît și țîșnirii luminii în noaptea tenebroasă a acelorași calități — un „abis întunecat", înainte ca iubirea să îl fi luminat cu razele ei.

Toate aceste imagini, iubire, lumină, iubire-căldură, iubire-floare etc., se confundă; iubirea și lumina, două calități ținînd specific de Fiul, al cărui rol este deocamdată atît de imperfect definit în gîndirea teozofului, nu se disting ușor și fac ca această gîndire să fie extrem de greoaie; în cazul lui Böhme, este foarte dificil să conciliem caracterul evident necorporal și supranatural al iubirii (lumina) cu rolul ei în natură. Totodată, ideea fundamentală pare destul de simplă și, într-un anumit sens, primitivă. Pînă în acest moment, Böhme a descris puterile care acționează laolaltă pentru crearea corpului. Or, dacă există mai multe puteri, calități sau spirite-surse, apar inevitabil lupta și ostilitatea.[263] Oare cum se pot împăca și cum pot colabora apa și focul sau puterea acră, cauza rigidității și secetei, cu puterea sau calitatea dulce care i se opune? Ar trebui ca ura să le facă să se lupte și să se pîndească sau, dimpotrivă, să se evite și să fugă. Trebuie să existe un temei, o forță care să le pună de acord, care să le concilieze, care să le facă să colaboreze și să le unească! Or, evident, această forță nu poate fi decît iubirea. Datorită ei, explică Böhme, în *salliter*-ul puterilor divine nu există ostilitate între diferitele δύναμεις — de aceea ele nu se luptă, ci „califică toate laolaltă" pentru a genera viața.[264] Böhme

descrie cît de mult se iubesc aceste puteri, cît de mult iubește apa cea dulce căldura și amarul, cît de mult se iubesc chiar calitățile acră și amară, cum se „îmbrățișează" etc.[265] Se poate observa o dată în plus că Böhme încearcă să stabilească un ciclu al generării și producerii. Pe cînd descriam nașterea calităților (sau, mai exact, *nașterile*, *Gebärungen*; termenul este folosit de Böhme fără complement), iubirea preexista; ea pătrundea calitățile, le unea, le făcea să acționeze laolaltă. Pe de altă parte, cum am văzut, iubirea-lumină „se naște" din colaborarea sau înțelegerea (*Temperatur*) celor patru calități care o precedă. Astfel, „așa cum membrele corpului omenesc se iubesc, și spiritele puterii divine se iubesc"; în acest fel, întregul „corp" divin se umple de desfătare prin armonia acestor δύναμεις, care se bucură unele în altele, pe care le unește o viață fericită și victorioasă. Dar în această viață, spiritele divine „se percep" și „se gustă".[266]

Aceste expresii îi sînt extrem de caracteristice. Analizînd primele patru calități drept simple forțe fizice care nu constituie decît corpul fizic și material, am „vorbit diabolic". Indiscutabil, există asemenea forțe, dar ele reprezintă și altceva: sînt speciile spiritelor impersonale, dar vii sau cel puțin vitale. Cînd Böhme spune că spiritele-surse „se percep și se iubesc", el crede realmente că în aceste puteri există un fel de conștiință impersonală vagă. Căci dacă lucrurile ar sta altfel, oare cum s-ar putea naște din spiritele-surse conștiința personală? Or, știm foarte bine că, în pofida independenței relative pe care o are, sufletul conștient și spiritual (*animalische Sele*)[267] al omului se naște din corp, adică din calitățile δύναμεις care îl compun și îl alcătuiesc. În aceste spirite-surse există ceva care îl explică, adică există ceva care permite explicarea transformării energiei spiritelor-surse în conștiință. Cum știm, în cazul lui Böhme este vorba despre expunerea structurii interne a corpului viu; el analizează chiar structura corpului viu luat ca sursă și fundament al spiritului. La Böhme, un „corp" absolut anorganic nu poate fi decît ficțiune, abstracție sau deșeu — un *Grenzbegriff* (noțiune-limită) am spune, apelînd la un termen modern pe care teozoful nu îl folosește, dar care este întru totul conform gîndirii sale. Corpurile anorganice ale lumii noastre (pietrele și metalele) trăiesc o viață obscură și ascunsă; produse ale pervertirii și dezorganizării *salliter*-ului primitiv, ele au păstrat ceva din natura lor primordială.[268]

Calitățile-puteri ale lui Böhme nu țin deocamdată nici de fizic, nici de psihic; ele se află între cele două domenii ale ființei sau, mai bine

zis, se exprimă tot atît de bine în psihic și în fizic, care, de altfel, redă la rîndu-i calitățile psihice.

Böhme nu face decît să urmeze concepția inerentă limbajului; dulce și amar pot caracteriza la fel de bine sufletul și corpul. De la „pasiunea arzătoare", „uscăciunea sufletului" etc., etc., etc. pînă la „furia rece" — oare aceste metafore nu presupun identitatea calităților în domeniile fizic și moral?[269] Or, pentru Jakob Böhme, aceste expresii nu sînt metaforice, ele sînt expresia înțelepciunii întrupate în limbă — nu sînt mai metaforice decît dragostea sau ura calităților-puteri.

Pentru a explica acest lucru se impune o concluzie evidentă: dacă iubirea este necesară în calitate de cauză reală și pozitivă care face ca spiritele-surse să colaboreze la nașterea vieții și bucuriei — sau a luminii —, aceasta se întîmplă pentru că, fără acțiunea sa, *corpus*-ul, în care nu ar fi prezente și active decît cele patru calități fizice, ar fi un abis al întunericului, al luptei, al „ostilității" și al suferinței, al frigului feroce și al căldurii dogoritoare și întunecate. Or, oare nu este aceasta adevărata imagine a Infernului? Cu siguranță, luată ca atare nu este decît o abstracție, căci chiar dacă nașterea acestei văi a plîngerii în care domnesc tenebrele și scrîșnetul dinților ar fi posibilă, ar trebui să existe ceva care să „lege" spiritele-surse între ele. Să presupunem că spiritele-surse acționează izolat și fiecare pentru sine; în acest caz, nici un corp nu ar putea exista, nici o acțiune veritabilă nu s-ar putea realiza, căci, pentru a acționa, trebuie acționat asupra a ceva și în ceva, iar nici unul dintre ele nu poate produce nimic de la sine. În orice caz, este necesară o legătură; acțiunea calităților trebuie să se completeze și să se limiteze reciproc; în caz contrar, nu ar exista decît inactivitate totală, detașare, un vid al neantului absolut și al morții.[270] Dar nu este nevoie să împingem ura și discordia atît de departe; disputa și lupta violentă nu reprezintă un acord absolut (lipsa acordului/legăturii). Pentru ca în „inima" forțelor divine să apară o sursă de durere și de rău, nu trebuie să dispară orice legătură între spiritele-surse, este suficient să nu existe legătura iubirii. Evident, este imposibil ca o astfel de sursă să devină vreodată reală în Dumnezeu. Dar oare nu este posibil ca ea să devină reală în ființa creată?[271]

Potrivit acestei concepții — de care ne vom mai ocupa un timp și pe care o vom regăsi mai tîrziu într-o formă mult mai elaborată —, fiecare ființă ar purta în sine o sursă a discordiei, ostilității și luptei, o sursă a unei dureri potențiale, un infern care ar fi numai al ei. Infernul, dar și împărăția lui Dumnezeu, ar fi „în noi". Răul ar fi într-un anumit

fel o substructură a binelui — nu absența sa —, o forță „contrară" pe care forța iubirii ar dori să o împace (*beschlichten*) și să o domine (*bezwingen*).[272] Ideea continuă să fie neclară: în gîndirea lui Böhme coexistă trei concepții diferite legate de simboluri diferite. Vom încerca să le distingem cînd vom studia adevărata apariție a răului în momentul căderii. Oare Böhme este consecvent cu sine din punct de vedere logic? Contează prea puțin! Lipsa de logică îi este extrem de caracteristică; *Aurora* exprimă o convingere înainte de a expune o doctrină.[273] Iar această convingere este expresia unei experiențe: Dumnezeu este iubire, este iubirea-forță care domină și învinge puterile întunecate ce lucrează pentru formarea *corpus*-ului, substructura vieții.

Să trecem la cel de-al șaselea spirit-sursă al puterii divine. Acesta este „*tonul* sau *sunetul* în care totul răsună și are rezonanță, din care provine vorbirea și care face posibilă diferențierea lucrurilor [274] și cîntecele îngerilor sfinți, în care se formează toate culorile, frumusețea și bucuria cerească"[275].

Am mai studiat această calitate; *tonul* sau *Marcurius* reapare în acest loc. Böhme spune mai departe[276] că acest spirit se naște în prima calitate, deși aceasta nu ar fi capabilă să îl genereze singură; prin urmare, *salliter*-ul ar trebui să participe integral la nașterea spiritului. În lipsa rigidității, sunetul nu ar putea exista. Cu toate acestea, „ o piatră [...] nu sună, iar dacă este lovită, nu face decît zgomot"[277]. În alt loc[278] aflăm că spiritul ia naștere în cea de-a treia calitate (amarul), trece prin cea de-a doua (apa cea dulce), în care este purificat, pentru ca, în sfîrșit, să fie făcut prizonier în prima. Acest lucru este lesne de înțeles, pentru că amarul, în calitate de principiu al mișcării și al separării, apare ca sursă a culorilor și diferențierii calitative. Astfel, mișcarea și ciocnirea se află la baza sunetului care se manifestă pînă la urmă prin rigiditate, reacționînd asupra tuturor spiritelor.[279] Aceste variații nu au prea mare importanță: sunetul trebuie să fie pus în legătură cu celelalte spirite, pentru că rolul său esențial este de a le exprima pe toate. Acest spirit „nu participă la formarea corpului" — în orice caz, nu mai mult decît iubirea (în alt sens, chiar mai puțin decît iubirea) sau, potrivit altor pasaje, nu mai mult decît căldura; dar participă la „distincție și la mobilitate".

Marcurius-ul, *ton* sau *sunet*, este principiul exprimării și vorbirii. Prin el sau în el se exprimă și vorbesc toate spiritele — din acest motiv este numit principiul formei. Atît forma exterioară a corpului, cît și culoarea acestuia reprezintă o „vorbire", o expresie a esenței lui.[280] Cu toate acestea, vorbirea propriu-zisă este modul de exprimare cel mai

desăvîrșit, iar sunetul unui obiect „spune" mult mai mult despre structura sa interioară decît o fac culoarea și forma lui.[281] Iată de ce toate calitățile-puteri se exprimă prin sunet. Dulcele celei de-a doua calități se exprimă în sunetul cel dulce al argintului, după cum duritatea primei calități — în zgomotul produs de ciocnirea unei pietre etc.[282]

Fiind principiul exprimării, sunetul este prin excelență principiul acțiunii; voința și dorința unui spirit se exprimă prin vorbire; vorbirea este cea care, fiind purtătoarea unei calități determinate, se răspîndește în lume și acționează prin calitatea a cărei purtătoare este — ceea ce explică acțiunea vorbirii și folosirea ei magică. Tot în *Marcurius* se formează rațiunea; vorbirea, prin puterea conferită de calitatea amară, este principiul distincției. Or, în aceasta constă caracterul esențial al judecății. Vorbirea este capabilă să exprime orice; prin urmare, într-un anumit fel, este capabilă să devină și să reprezinte orice. Aceasta este altă trăsătură esențială a judecății. Vorbirea este o mișcare centrifugă, iar acest lucru ridică problema centrului din care emană. Centrul, cum vom vedea, este lumina, inima, sufletul, rațiunea. În mișcare, vorbirea „poartă" Duhul, este vehiculul Sfîntului Duh. Este *Cuvîntul* și, în această calitate, îl reprezintă pe Fiul. Este în același timp gîndire, lumină și putere.[283]

Înainte de a putea aborda problemele referitoare la exprimare și la întruparea celor trei persoane ale Treimii divine în calități-puteri, trebuie să analizăm conceptul celui de-al șaptelea spirit, „*Corpus*-ul, generat de celelalte șase spirite[284], spirit în care se află toate *Figurile* cerești, în care se formează totul, în care se desfășoară întreaga bucurie și frumusețe. Este adevăratul spirit al naturii, este natura însăși." Este sursa tangibilității, în el „se formează toate creaturile din cer și de pe pămînt; cerul însuși se formează în acest spirit, tot ce este natură în Dumnezeu se formează în el. Dacă nu ar fi existat, nu ar fi existat nici îngeri, nici oameni, iar Dumnezeu ar fi fost o esență inconceptibilă (necognoscibilă) care nu ar fi avut decît o putere incomprehensibilă." Această formă (*Gestalt*) sau spirit al puterii divine este natura sau emanația (*Ausgang*) celorlalte șase[285]; el are culoare albastră (*Aurora*, XI, 1), culoarea pe care o au toate spiritele luate laolaltă.[286] „El este corpul viu al tuturor spiritelor care se nasc în el precum într-un trup"[287] și „este generat continuu de toate cele șase spirite." „El le generează continuu pe toate cele șase, care se află în el ca într-o mamă, primindu-și de la el hrana, forța și puterea ca din corpul mamei lor."[288] „Căci cel de-al șaptelea spirit este corpul, iar celelalte șase sînt viața"[289], care califică în cel de-al șaptelea în mod necorporal precum într-un corp.

Böhme ne mai spune că cel de-al șaptelea spirit-calitate al naturii își are sursa fie în primul spirit, care comprimă și seacă (*vertroçknet*) ansamblul celorlalte, fie în cel de-al doilea, care este la rîndu-i secat și comprimat de primul, în așa fel încît să revină sensibil și tangibil precum o mare cristalină; apoi adaugă: „În această carte numesc desecarea corporală *salliter* divin."[290]

Aflăm din diferite pasaje că acest *salliter* sau *natură* este corpul adevărat al divinității, corp ce nu poate fi separat de natură; că în el se naște veșnic Treimea divină; că în el și din cele șapte forțe ale sale, nici una nefiind prima sau ultima, în mijlocul acestor șapte puteri care se generează reciproc, se naște lumina; că tot în el și din puterea lui se naște Fiul; că în el respiră (*wallet*) Sfîntul Duh, care formează (*figurieret* și *bildet*) totul etc.[291]

Ideea lui Böhme este foarte simplă, foarte primitivă și, în fond, o cunoaștem. Se pare că toate dificultățile oferite de această concepție provin din nefericita schemă a celor șapte spirite, schemă la care Böhme ține mai presus de orice. Există tendința insurmontabilă de a coordona *corpus*-ul, *natura*, *salliter*-ul *II*[292] cu celelalte șase spirite; în ce privește semnificația sa, aceasta este deconcertantă, de vreme ce corpul propriu-zis pare să fi fost în prealabil formatˆ[293]; de altfel, se face greșeala de a considera acest spirit-sursă necorporal. Or, Böhme spune foarte clar: acest *corpus*, *salliter II*, nu este decît *salliter*-ul *I* comprimat, secat, coagulat de spiritele-puteri ale lui Dumnezeu; norul luminos s-a condensat într-o materie mai densă, „o materie cristalină"[294] cu care și în care — pentru că, precum eterul nostru, ea umple spațiul — se pot forma figurile divine. Ea este cerul (bolta cerească formată din apa cea dulce coagulată), Paradisul increat al lui Dumnezeu, este protoplasma divină evoluată, germenele încolțit și dezvoltat; iar din acest *salliter*, corpul celor șapte spirite divine, se vor putea genera lumea, astrele, elementele, pămîntul, cerurile, îngerii, diavolii și omul.[295]

Dar tocmai această idee confuză a germenelui cosmic (și germene divin) îl preocupă pe Böhme. Germenele, masă obscură și nediferențiată, se dezvoltă și se transformă sub acțiunea forțelor care se află în el și care îl compun. Germenele devine corp. Într-un anumit sens era corp, pentru că nu era imaterial în sensul propriu al cuvîntului. *Salliter*-ul primitiv (amorf și nediferențiat) era ceva spațial, precum efluviile în fizica antică. Dar încă nu era un corp fizic și, cu atît mai puțin, un corp organic *viu*, *organizat*. Or, în acest corp organizat, pe care forțele modelatoare l-au făcut să se nască din norul primordial, aceste forțe

subzistă dintotdeauna; mai mult, ele acționează „în el" și își dobîndesc puterea „din el", din viața lui, lucru ușor de observat dacă privim cum se descompune corpul mort de îndată ce îl părăsește viața care îl menține în condiția de ființă.

Pe de altă parte, Böhme simte că *salliter I*, protoplasma, nu explică suficient creația-naștere a lumii: este prea „moale", nu este destul de rezistent, nu este îndeajuns de material; trebuie mai întîi contractat, „coagulat", „secat" și „format", trebuie să devină corp, să se materializeze. De asemenea, trebuie ca puterile care în unitatea lor nediferențiată formau sau constituiau *salliter*-ul să se separe, să se diferențieze, pentru a fi ulterior reunite sau resintetizate.[296] Viața conștientă are acest preț; lui Böhme i se pare că viața nu se putea întemeia direct pe această protoplasmă nebuloasă. Viața nu există, nu se împlinește decît în corpul pe care și-l construiește. Viața se întrupează în organism, fiind în același timp generată de el. Viața generează spiritul și conștiința, dar, pe de altă parte, conștiința și spiritul sînt cele care o dirijează.[297]

Dar dacă puterile modelatoare ale vieții, care sînt și puterile formatoare ale corpului, păreau să-și fi îndeplinit sarcina prin lucrarea primelor trei–patru δύναμεις, în realitate nu era vorba decît despre o eroare de perspectivă. De fapt, în ce le privește, ele nu ar fi putut „naște" nici măcar un corp fizic pur — care de altfel nu este decît o abstracție. Contracția poate genera rigiditatea, dar pentru aceasta trebuie să aibă ce comprima, coagula ori contracta. În realitate, contracția nu poate acționa decît în corp. De fapt, ne-am imaginat-o întotdeauna acționînd în corp, fiind una dintre cele șapte (sau șase) puteri modelatoare ale corpului. Și nici nu am putea face altfel, căci acționăm prin *abstracție*, plecînd de la *real*. Fără prezența intimă a celui de-al șaptelea spirit-sursă nu s-ar fi putut forma nimic, tot așa cum, fără prezența celui de-al cincilea, formele δύναμεις nu ar fi putut colabora.

Böhme își dă într-un fel seama că îl stînjenește „cadrul" celor *șapte* spirite-surse, dar nu poate renunța la el. Dumnezeu trebuie să aibă un corp și o natură, altfel nu ar putea crea și genera lumea; ar rămîne veșnic neexprimat, căci pentru a se exprima trebuie să se întrupeze o putere; el nu *s*-ar putea concepe nici pe sine, căci nu ar trăi; or, fără viață nu există conștiință. Dar într-un corp viu există cu necesitate *șapte* surse de viață; în corpul lumii există șapte surse, și tot atîtea surse conține corpul omenesc.[298] Omul este imaginea lui Dumnezeu, iar lumea este o expresie a sa. Prin urmare, ar trebui ca Dumnezeu să aibă tot șapte spirite-surse. Ulterior, numărul șapte îi va crea multe

dificultăți; nu va fi ușor ca aceste șapte puteri să fie distribuite în trei principii, pentru a fi apoi coordonate cu cele trei persoane ale Treimii, dar Böhme nu va avea puterea de a abandona cadrul septenar.

Și totuși, concepția lui Böhme rupe fără voia lui cadrele în care încerca să o închidă. Dar să nu anticipăm dezvoltările ulterioare... Indiferent ce va fi, am parcurs prima fază a vieții divino-cosmice. Dumnezeu și-a construit un corp în care trăiește[299] dintr-o viață care este deocamdată în întregime organică. Știm că Dumnezeu este spirit, că, pe baza vieții organice, în el se naște veșnic o viață spirituală, o lumină care „domnește" în toate puterile corpului. Această primă „fază" — împărțită în șapte momente distincte — nu este în sine decît o fază abstractă. În realitate, este plenitudinea vieții divine — lumină, forță și spirit luate laolaltă în același timp.

În mijlocul, în centrul celor șapte spirite, *în* și *din* natură, „se aprinde" lumina care se naște, la fel cum din corpul viu și din forțele sale „se nasc" sufletul și conștiința.[300] Prin urmare, așa cum sufletul este superior corpului care provine din el, la fel și lumina, care nu este o formă (*Gestalt*) a naturii — și abia acum înțelegem de ce —, este necorporală și superioară naturii (*der Natur ungreiflich*) prin cele șapte forțe care o generează.[301] Înțelegem de ce spiritul, cel puțin în măsura în care este „spiritul sufletului" (*Selen-Geist*), pătrunde natura fără a-i aparține.[302]

Pentru a fi superioară naturii și liberă de natura care o poate „percepe", lumina nu trebuie să fie străină de natură. Am văzut că Böhme nu reușește să separe lumina de spiritele-surse propriu-zise. El descrie nașterea ei dintr-o calitate sau alta, făcîndu-le să acționeze în interiorul acestor „nașteri".[303] Într-un anumit sens nu se înșală, pentru că întreaga construcție a naturii nu are decît un singur scop, și anume acela de a permite nașterea spiritului, iar aceasta pentru că, în adevărata realitate, în realitatea divină, spiritul și materia sînt prezente în toate fazele procesului de dezvoltare. Am crezut că este nevoie să simplificăm în acest punct expunerea lui Böhme — atît cît să nu poată fi denaturată — pentru simplul motiv că în *Aurora* se găsesc cel puțin trei teorii distincte referitoare la nașterea luminii.

La drept vorbind, nu sînt trei „teorii", sînt trei imagini a căror valoare simbolică sporește și mai mult dezordinea și împinge confuzia la limită. Credem că este posibil să detașăm rolul și sensul psihosimbolic al fiecărei imagini, precizînd poziția pe care o ocupă în cadrul gîndirii teozofului.

În primul rînd, lumina se naște din căldură. Oare ce poate fi mai simplu? Încălziți un corp și, încetul cu încetul, corpul va deveni luminos, va fi o sursă de lumină. Böhme consideră că tocmai în acest fel trebuie să ia naștere blînda lumină divină.[304] Dar oare așa se naște lumina în lume? Nici vorbă, căci o căldură blîndă nu este suficientă, căldura trebuie să devină foc, o arșiță violentă care sparge și distruge corpul. Corpul este încălzit de un foc ascuns. Or, el nu devine lumină decît atunci cînd produce flacăra ce mistuie corpul. Este clasică opoziția simbolică dintre întunericul dogoritor și lumina blîndă, dintre lumină și focul mistuitor; Böhme va ști să profite de ea. Astfel, lumina este cea care, „pătrunzînd" spiritele-surse, „luminează" și îndulcește viața întunecată și dogoritoare, le domolește și le aduce bucurie. Dar mai rămîn lucruri neclare: cum să înțelegem faptul că lumina țîșnește din întuneric? Cum pot forțele naturii să dea naștere luminii supranaturale? Deocamdată Böhme nu știe. Tot ce știe este că scînteia „sare" prin ciocnire. Era oare închisă și prizonieră în materie? Poate că tocmai „groaza" născută din ciocnire nu a făcut decît să o elibereze.[305]

Böhme se gîndește și la puterea atît de misterioasă a focului care distruge materia din care s-a născut; se gîndește la caracterul neașteptat și violent al izbucnirii flăcării. Cum am spune astăzi, în natură s-a produs o rupere de echilibru. Cînd tensiunea internă devine insuportabilă, iar dogoarea vieții întunecate devine prea puternică, ceva se rupe, țîșnește fulgerul. Fulgerul — iată izvorul ultim al luminii și al focului![306] Fulgerul este șocul cosmic care zdruncină calitățile naturii și transformă corpul într-o sursă de lumină, făcînd ca focul să țîșnească din el. Dar oare nu este evident că lumina nu face parte din *această natură*? Oare nu este evident că ea există în sine, dar că vine de aiurea, din altă lume? Chiar așa, oare fulgerul nu vine și el de sus? Fulgerul este astfel legătura între lumi; „șocul" nu este decît groaza naturii în fața supranaturalului, iar dacă în această lume sublunară fulgerul este *mama* luminii, el este, pe de altă parte, mijlocitorul și mijlocul care permit luminii să se întrupeze pe pămînt.[307]

Böhme descrie felul în care calitățile naturii „tremură" în fața fulgerului — această teribilă ciocnire-spaimă încărcată cu foc, care le pătrunde și le distruge; cum focul, devenit prizonier în solid, se destinde în dulcele apei; cum acest dar divin, Fiul naturii divine, inima sa, centrul său, „pătrunde și îndulcește" forțele tumultuoase ale naturii, transformă în armonie și într-un joc al iubirii ceea ce, fără el, ar fi o luptă pe viață și pe moarte[308]; cum această luptă și acest întuneric

— repet, dacă „stingeți" lumina, vă aflați în întuneric[309] — nu sînt niciodată realizate în Dumnezeu, căci lumina îl însoțește perpetuu, iar razele sale luminează veșnic profunzimile corpului său natural.

VI

Corpul divin sau natura divină se formează prin jocul forțelor organice și modelatoare. Într-un anumit sens, corpul divin este Dumnezeu; știm că ființa lui Dumnezeu nu se reduce la ființa corpului său, iar viața sa organică nu este decît o parte a vieții sale. Desigur, este o parte esențială și constitutivă, dar este subordonată vieții „inimii" și spiritului său.

Astfel, la fel cum în corpul omului subzistă un suflet care este „inima și centrul" acestuia, acționînd atît în propriul corp, cît și în afara acestuia printr-un spirit care emană din el, tot astfel există și în Dumnezeu o inimă, un centru, o lumină care este Fiul său, iar din Fiul emană Sfîntul Duh.[310]

Cunoaștem acest ritm trinitar — introducerea schemei celor șapte spirite-surse în doctrina lui Böhme nu i-a modificat sensibil concepția. Revin aceleași imagini-simbol, încărcate de aceleași dificultăți, de aceleași confuzii.

Böhme folosește deseori imaginea lumînării[311]; or, acest simbol demonstrează foarte bine ezitările gîndirii. Într-o lumînare (aprinsă), spune teozoful, putem distinge *corpul* (*corpus* sau *Stock*) întunecat, proiectat și rigiditatea morții; forțele cuprinse sau conținute în acest corp; flacăra sau lumina care țîșnește de acolo și pe care aceste forțe o hrănesc; în sfîrșit, spiritul sau aerul care emană din ea („fumul" lui Paracelsus).[312] Böhme explică destul de naiv faptul că, dacă această „emanație a spiritului" este împiedicată să iasă, focul se stinge, iar lumînarea devine rece și neagră.[313]

Sensul comparației este clar: cele trei momente imanente ale vieții trinitare sînt la fel de necesare. Unul nu poate exista fără celălalt; numai ansamblul posedă viață și realitate.[314] Fără lumină (Fiul) și fără spirit, nici măcar Tatăl nu ar fi Tatăl: nu ar trăi. Corpul său ar fi un simplu *Stock* material, împărăția întunericului și a morții, și nu o substructură care condiționează și permite libera dezvoltare a luminii și a spiritului.[315]

Este interesant de observat această dedublare a *corpus*-ului într-un corp viu și în adăpostul său material (*Behausung*). Evident, gîndirea lui

Böhme este influențată de analogia cu corpul omenesc și, în plus, de imaginea corpurilor vii în general; de asemenea, persistă ideea confuză potrivit căreia întinderea vie a corpului (naturii) lui Dumnezeu — cel puțin la nivel abstract — se distinge de spațiul vid pe care îl ocupă; de asemenea, ideea corpului astral, vehicul și suport al vieții, ascuns în interiorul corpului grosier; în sfîrșit, ideea vieții ca atare, puterea imaterială (intangibilă, *ungreiflich*) ce se opune corpului pe care-l animă.[316]

Se observă lesne că doctrina trinitară a Bisericii, doctrină pe care Böhme încearcă să o „demonstreze", nu se află într-un acord mai bun cu noua construcție decît se afla cu cea veche. Fiecare dintre cele trei persoane divine trebuie să fie distinctă: potrivit credinței fundamentale a lui Böhme, ea trebuie să fie corp, viață și spirit. Or, potrivit doctrinei sale, Tatăl nu este decît viață (ansamblul forțelor ce formează și dau viață corpului sau chiar acestui *corpus* în măsura în care reprezintă ansamblul lor), Fiul nu este decît suflet, iar Duhul nu este decît spirit.[317] În locul unei Treimi de persoane, Böhme prezintă o Treime într-o persoană. Pe de altă parte, dat fiind că Treimea divină trebuie să se exprime în corpul și în creatura care provin din forțele divine, Böhme va fi tentat să facă din *corpus* sau din *Natur* corpul comun al întregii Treimi. Datorită faptului că lumina este prea des concepută drept o calitate a naturii, cît și faptului că Duhul este confundat cu viața care animă acest corp, doctrina este extrem de neclară și de încurcată. Confuzia sporește și pentru că Böhme identifică *corpus*-ul divin cu *salliter*-ul (eter) care umple întregul spațiu; Tatăl apare fie ca *Stock* (corp) obscur[318], fie ca viața care îl locuiește. Fiul este lumina *spirituală* a Tatălui, dar născîndu-se veșnic în *corpus*-ul său spațial, este deseori identificat cu lumina fizică, fiind astfel de multe ori imposibil de distins. Efortul lui Böhme de a ajunge la un Dumnezeu prezent în natură, trăind însă o viață proprie, superioară naturii, nu reușește să se concretizeze într-o doctrină coerentă. Concepția spațială primitivă privind cele trei împărății îi denaturează gîndirea. El uită prea des că Dumnezeu nu face decît să se exprime în lume și îl identifică cu expresia sa.[319] Distincția dintre expresie și lucru exprimat este confundată prea des cu cea dintre „materia" primă (*salliter*) și obiectele alcătuite din această materie sau cu cea dintre întreg și părțile organice care, într-un anumit sens, sînt expresiile acestui întreg.

În pofida acestei confuzii, nu este uitată distincția dintre lume și Dumnezeu, iar în această schiță stîngace pe nume *Aurora* încolțește

atît doctrina naturii eterne, cît și cea a celor trei principii ale esenței și revelației divine dezvoltate ulterior de Böhme.

Să trecem la analiza doctrinei creației. Am schițat în acest sens concepția inițială a lui Böhme. O putem aborda relativ sumar, limitîndu-ne la indicarea modificărilor aduse doctrinei de adoptarea simbolismului celor șapte spirite-surse. Cadrul rămîne neschimbat. Îngerii, împărțiți în trei împărății spațiale, sînt copiii naturali ai lui Dumnezeu, iar structura lor morfologică repetă în mic structura lui Dumnezeu. Îngerii posedă un corp, format, precum corpul lui Dumnezeu, din jocul celor șapte spirite-surse din *salliter*. Au o inimă-lumină și un spirit ce emană din ea; sînt ființe complete, grație corporeității înseși.[320]

În ideea de îngeri și în cea, corelativă, de lume angelică, apare o ușoară modificare care nu este lipsită de importanță. Se pare că distanța metafizică dintre Dumnezeu și îngeri crește progresiv.

Ar fi greșit să afirmăm că Böhme nu a separat de la început ființa îngerilor de cea a lui Dumnezeu. Am văzut cît de mult insista asupra caracterului lor mărginit, asupra limitării lor, deopotrivă spațială și metafizică[321]; refuza să-i considere veșnici, în sensul cel mai deplin al cuvîntului: îngerii au fost creați printr-un act irațional și liber al lui Dumnezeu.[322] O dată creați, îngerii erau — sau păreau — plasați în corpul sau în Paradisul încreat al lui Dumnezeu, în acea lume divină formată din corpul-*salliter* al lui Dumnezeu, printre plantele, culorile și luminile care îl alcătuiesc.

Ulterior, Böhme nu și-a mai reprezentat în acest fel lumea îngerilor, deși nu a ajuns să o separe definitiv de *corpus*-ul lui Dumnezeu. El consideră că în *salliter*-ul divin se formează din veci imagini și figuri. Acestea sînt produse ale imaginației divine, prototipuri (*Vorbilder*), „idei" (adăugire evident ulterioară).[323] Aceasta este lumea ideilor imaginate, șovăielnice, necorporale și aproape ireale. Spiritul divin le trasează și le descrie în *salliter*, dar nu le conferă corp. Să ni le reprezentăm ca fantome luminoase, formate în nebulozitatea *salliter*-ului!

Îngerii sînt mult mai „reali" decît aceste „figuri". „Corpurile" lor sînt mai „dense", mai compacte, mai dure, mai materiale — sînt *fester zusammencorporirt* (adunate strîns laolaltă), spune Böhme. Îngerii opun razelor luminii divine o rezistență mai mare și, lucind, o fac mai strălucitoare[324]; ei revelează mai bine strălucirea luminii divine. Îngerii sînt mai aproape de sens, de acea *Begreiflichkeit* (palpabilitate) tangibilă. La drept vorbind, Dumnezeu se revelează efectiv în sensibil numai o dată cu crearea îngerilor și a lumii angelice. Sensul și scopul creării lor constă în: a purta revelația divină într-o zonă nouă a ființei,

în ființa *creată*; a-i permite lui Dumnezeu să se manifeste într-un mod nou, mai hotărît; a-i permite lui Dumnezeu să devină creatură, să se reveleze în ființa aflată în afara sa; a crea un nou tărîm al bucuriei și al vieții, un tărîm relativ exterior lui. Fiecare înger reprezintă o expresie — întrupare „creaturală" și prin aceasta reală — a lui Dumnezeu. Fiind indivizi perfecți în ansamblul lor, ei alcătuiesc în fiecare împărăție o unitate nouă, un organism perfect a cărei expresie spirituală este prințul-arhanghel. Totodată, cu toate că ansamblul celor trei împărății celeste alcătuiește expresia perfectă și ansamblul tuturor expresiilor personale[325] posibile ale lui Dumnezeu — și din acest motiv ar putea fi considerat propria „obiectivare", propriul „corp creatural" —, el nu își formează *corpus*-ul în sensul strict al cuvîntului. Dacă la început raporturile dintre Dumnezeu și îngeri erau concepute pe baza aceluiași model al unității organice precum cele ale prințului-arhanghel și ale împărăției sale, se pare că situația s-a schimbat. Cele trei împărății rămîn *trei* și nu se întemeiază într-o unitate superioară. Se pare că între creație și lumea creată distanța metafizică sporește: *hiatus irrationalis* se lărgește.

Lumea creată, lumea angelică ar mai străluci cu toată intensitatea luminii divine ce se frînge și se reflectă în corpul cristalin al îngerilor dacă misiunea lui Lucifer, prințul-arhanghel al lumii noastre, nu ar fi eșuat. Liber să acționeze precum orice înger, mîndru de frumusețea și puterea sa, amețit de viața celor șapte spirite-puteri pe care o simțea în corp, el nu s-a mai considerat servitor, ci rivalul lui Dumnezeu[326]; prin revolta sa, a antrenat în cădere întreaga împărăție — chiar partea lumii pe care o locuim[327]; la originea răului comic se află căderea lui Lucifer, nu cea a omului. Prin acțiunea sa, omul nu putea produce efecte atît de nefaste și atît de profunde în univers. Dacă omul ar fi introdus răul în univers, el ar fi fost iremediabil pierdut, ar fi fost fără speranță de întoarcere și de salvare, cum sînt diavolii.

Böhme descrie pe larg consecințele îngrozitoare ale revoltei lui Lucifer: spiritele ce „calificau subtil" în corpul celest al arhanghelului au început să acționeze dintr-o dată, fiecare pentru sine, fără ca acțiunea lor să fie „temperată" de acțiunea celorlalte spirite și unificată prin acțiunea iubirii. În această exaltare generală, echilibrul s-a distrus. Fiecare calitate a încercat să-și dezvolte cea mai mare dintre puteri, dominîndu-le și subjugîndu-le pe toate celelalte care erau mai slabe în acel loc anume al corpului arhanghelului. Căldura a devenit foc infernal. Calitatea amară și calitatea acră au format corpuri rigide, separate, izolate și „moarte"; chiar apa cea dulce s-a alterat, devenind rece și

grea; iubirea s-a transformat în ură[328]; sunetul muzical a devenit zgomot discordant și cumplit; lumina s-a stins; corpurile au devenit opace, razele luminoase nu le puteau pătrunde; unitatea armonioasă a *corpus*-ului viu și cristalin a fost distrusă. De atunci, în locul în care Dumnezeu a creat cea mai frumoasă dintre împărățiile îngerești, domnesc grozăvia dezolării, haosul ostil și dezordinea.[329]

Știm că Böhme se străduiește să îl elibereze pe Dumnezeu de orice responsabilitate în ce privește existența răului. Căderea lui Lucifer este total irațională[330]; este un pur accident, un act de libertate absolută al îngerului; nici măcar Dumnezeu nu îl putea împiedica. Și totuși, oare el nu putea prevedea căderea lui Lucifer, iar dacă nu o putea împiedica, nu putea măcar să lupte împotriva ei sau să se abțină să o creeze? Dacă știa dinainte că arhanghelul, o dată creat, urma să pervertească și să ruineze prin revoltă frumoasa lume divină, oare de ce l-a creat? La această întrebare clasică, Böhme răspunde hotărît: „Nu îl putea înfrunta și, în plus, nu putea să-i prevadă căderea." Teozoful crede că ar fi mai bine să abandoneze ideea de atotputernicie și cea de omniscientă divină, decît să lase să apară vreo bănuială cu privire la responsabilitatea lui Dumnezeu.[331] Dacă Dumnezeu a putut crea un înger știind că acesta ar urma să cadă, s-ar putea presupune că a fost capabil să creeze oameni știind dinainte că vor fi osîndiți, predestinîndu-i astfel, prin actul său creator, Infernului. Un gînd cumplit pentru un Böhme care nu încetează să afirme că Dumnezeu dorește salvarea tuturor, că îi cheamă pe toți la el: evrei, creștini și turci, că nu blestemă pe nimeni, că nu poate fi ostil omului, nici măcar păcătosului, cu riscul de „a se diviza" și de a nu mai fi Dumnezeu, că omul este liber și își hotărăște singur soarta.[332]

De aceea nu l-a putut înfrunta pe Lucifer. Cum să o facă? Aprinzîndu-se și aruncînd asupra lui Lucifer razele fulgerătoare și arzătoare ale mîniei sale? Atunci chiar el s-ar fi anihilat, transformînd în cenușă întreaga natură. În plus, cum să-l înfrunte pe Lucifer care este parte din el?[333] Nu, însuși Lucifer s-a demascat și s-a aruncat în abis. Dumnezeu nu avea nici o vină.

Această idee frumoasă, cu adevărat profundă, coexistă la Böhme cu ideea, mai vulgară, a luptei dintre Dumnezeu și diavol: o luptă cumplită, în care oștile lui Mihail și Uriel se bat cu oștile lui Lucifer[334] sau în care chiar Dumnezeu luptă împotriva îngerului rebel. Lupta lui Dumnezeu împotriva lui Dumnezeu, în care Tatăl apărea ca Dumnezeul gelos și furios din Vechiul Testament — iată ce poate răsturna lumea!

Böhme insistă asupra faptului că Dumnezeu nu știa că Lucifer se va revolta. Cum ar fi putut să prevadă acest lucru? Un act de libertate este total imprevizibil, iar Lucifer, precum ceilalți îngeri, a fost creat liber. Căderea sa nu era necesară, motiv pentru care Mihail și Uriel i-au rămas credincioși.

Cu toate că spiritele-surse (emanații „creaturale" și expresii individuale ale puterilor divine) sînt cele care s-au aprins în corpul lui Lucifer, aceasta nu înseamnă că el, ca ființă personală, nu avea vreo vină. Dimpotrivă, în calitate de ființă morală, el este cel care le aprinde. Corpul omului este format din aceleași spirite sau calități, iar ele, „calificînd", îi determină evoluția vieții și acțiunile; astrele acționează în corpul omului prin aceste puteri; spiritele-surse nu se pot aprinde în el fără ca liberul său arbitru să intervină. Căci sufletul omului, cu toate că s-a ivit și s-a născut din corp, îi domină corpul prin spirit. Astfel, acțiunea lui Lucifer a fost determinată de sentimentele formate în el: gelozie[335], orgoliu, invidie (*Neid*), ură, resentiment și mînie. Iată adevăratul temei și adevărata cauză a acțiunii sale! Cauza se află exclusiv în el, iar avocații diavolului, care caută să pună pe seama lui Dumnezeu întreaga responsabilitate, eliberîndu-l pe Lucifer (și pe om, liber precum prințul-arhanghel) de orice vină, sînt avocații unei cauze pierdute.

Lucifer să nu încerce să se dezvinovățească pretinzînd că acțiunea sa a avut și consecințe fericite, și anume creația acestei lumi și crearea omului. Lucifer are dreptate: fără el, omul nu ar exista, pentru că el a fost creat tocmai pentru a înlocui oastea cerească a îngerilor căzuți aparținînd prințului acestei lumi, pentru a-i lua locul, întocmai cum locul lui este luat de Regele Cristos.[336] Lucifer nu are dreptate cînd își face un titlu de glorie din asta, căci toate s-au întîmplat din cauza lui, și nu prin el. În pofida lui, această lume — lumea în care trăim — nu mai este abisul dezolării în care el o transformase. De altfel, chiar dacă este adevărat că nici lumea actuală, nici oamenii nu ar exista fără această necesitate de a îndrepta consecințele funeste ale actului diabolic, *salliter*-ul divin ar exista și viața cea fericită ar domina[337], iar plămada din care au fost creați oamenii s-ar afla în Dumnezeu. Mai mult, dacă însuși Dumnezeu nu a putut să prevadă căderea, oare cum ar fi putut ști Lucifer că Dumnezeu, printr-un nou act al imprevizibilei sale libertăți, s-a hotărît să refacă din haosul „aprins" un cosmos, să reașeze pe cît se putea spiritele-surse ale lumii, atribuindu-le anumite poziții în locul ce înconjoară limita de nedepășit a firmamentului,

potrivit gradului de ființare pe care îl mai poseda „această lume"? Nu, cauza lui Lucifer este definitiv pierdută!

Am ajuns la o problemă importantă din două puncte de vedere: acțiunea lui Dumnezeu care, după căderea și „zdruncinarea" locului acestei lumi, se exercita asupra unei materii ce nu mai era *salliter*-ul pur al naturii divine, ci o acțiune organizatoare și reparatorie. Nu se producea ceva în întregime nou. Facerea descrie această a doua creație. Iar Böhme, reluînd aici relatarea mozaică, studiază „zilele" creației: creația luminii și a stelelor, a soarelui, a lunii și a planetelor. El încearcă să arate cum acțiunea divină a retrezit în materia acestei lumi viața și lumina primite de la Dumnezeu.[338] În acest fel devine mai clar rolul luminii, vehiculul acțiunii divine. Lumina „calmează" puterile tumultuoase care se înfruntă (și o înfruntă), redînd luptei lor armonia.[339]

Așa se explică dualitatea pe care o vedem peste tot în lume: acțiunea lui Dumnezeu sau puterea care, resuscitată prin actul celei de-a doua creații, face ca această lume să trăiască și caută să o readucă la perfecțiunea de odinioară, înfruntînd otrava letală a infernului ce încearcă să o readucă la haos.

Tot de aici rezultă și toate dificultățile de înțelegere care ne reținu. Lumea nu este nici Dumnezeu, nici corpul său. „Cînd vezi lumea aceasta — cerul, astrele, elementele —, nu îl vezi pe Dumnezeu, ci numai vechiul corp al acestei lumi"[340], spunea Böhme. Ce se vede de fapt este învelișul muritor sau mort al corpurilor, acel *Stock* material al lor, temnița vieții invizibile și intangibile. Este chiar acest cadavru „pe jumătate mort" perceput de simțurile noastre „pe jumătate moarte", căci nu sîntem decît îngeri pe jumătate morți și, în această calitate, sîntem adevărații reprezentanți ai acestei lumi.[341]

Dar în „această lume", Dumnezeu este prezent în aceeași măsură în care este prezent deasupra stelelor; iar „această lume" alcătuiește corpul său natural.[342] În fond — iar aceasta constituie încă o dificultate de care Böhme se lovește uneori —, el este prezent de două ori. În primul rînd, *salliter*-ul divin propriu-zis nu a fost „afectat" de cădere. În această lume, corpul divin se află la fel ca oriunde.[343] El se află și în natura creată a acestei lumi, căci, pe de o parte, Lucifer nu a putut *distruge corpus*-ul creat, nici perverti actul creator al lui Dumnezeu: el nu a fost capabil decît să pervertească — sau chiar să distrugă — ordinea și armonia lumii create.[344] Dar nu a putut să o pervertească în întregime: spiritele-surse au rămas pe loc. Pe de altă parte, în lumea regenerată și recreată de Dumnezeu, acțiunea sa, cu alte cuvinte, el însuși, este prezentă peste tot, pentru că întregul univers, chiar Infernul, se

află în Dumnezeu.[345] *Stock*, temnița obscură a calităților și puterilor, este pătruns de viață (de *sevă*). Or, acest *Stock* reprezintă ceva, este o parte a lumii create, nu un neant. Dumnezeu nu a vrut și nu a putut distruge spațiul, locul întinat de Lucifer. El a vrut să-i facă o temniță perpetuă, Infernul veșnic în care va fi închis pînă la sfîrșitul veacurilor.[346] În așteptare, diavolii trăiesc în infernul care se află *în ei*, după cum îngerii cei buni trăiesc în paradisul care se află *în ei*. Dar există și diavolii în această lume sublunară (Böhme spune că ei se află numai în regiunea inferioară care se întinde pînă la lună), reprezentînd puterile Infernului.[347]

Iată de ce lumea creată, lumea omului, este atît de complexă ca structură metafizică: este întreit irațională în ființa sa și, în pofida a tot și toate, rămîne o manifestare corporală și creaturală a lui Dumnezeu.[348] Cu toate acestea, ea este corpul lui Dumnezeu[349], așa cum o tumoare malignă este la rîndu-i o parte a corpului bolnavului.[350] Adică această lume este un cancer în corpul lui Dumnezeu.

Așa cum se prezintă, această lume posedă o structură metafizică determinată. Böhme afirmă concepția astrobiologică a lumii, concepție schițată mai sus. Lumea, spune el, s-a „format prin trei nașteri" care se dezvoltă pornind din interior spre exterior. Din „nașterea cea mai interioară" — cea a vieții divine (spirituale) în *salliter*-ul etern, acea viață care se generează veșnic — decurge și purcede „nașterea siderală sau astrală", natura interioară a „acestei lumi", dirijată de mișcarea astrelor pe care Dumnezeu le-a reașezat după catastrofa cosmică a căderii.[351] Iar din această viață astrală (sensibilă și animală) purcede nașterea exterioară, viața pur fizică, ființa materială, *corpus*-ul acestei lumi.[352] Aceasta este secțiunea arhitectonică a lumii în trei etaje. Aceste trei etaje indică în sens invers calea sufletului, care s-ar reînălța spre Dumnezeu coborînd în propriile profunzimi pentru a atinge viața divină păstrată și ascunsă acolo, acea *divinae particula aurae*, acel *Cuvînt întrupat în om* pe care păcatul l-a acoperit complet cu o crustă groasă, dar pe care nu l-a putut distruge. Dacă noua ascensiune începe așa, numărătoarea începe *ab extra*; prima „naștere" este cea mai exterioară, este trupul sau natura fizică a acestei lumi[353], lume în care răul se luptă cu binele; în interiorul ei se află nașterea *siderală* sau astrală; în sfîrșit, se ajunge la cea de-a treia naștere[354], „cea mai interioară", pe care omul o atinge printr-o conversiune și o renaștere adevărate; aceasta este nașterea interioară, nașterea spiritului, nașterea sufletului în Dumnezeu și a lui Dumnezeu în suflet.[355] Acest demers *ab extra* exprimă și structura ontologică a lui Dumnezeu, în care *cor-*

pus-ul sau ansamblul forțelor Tatălui generează Fiul din care emană Duhul.

Doctrina *Aurorei* referitoare la cele trei nașteri este expusă cît se poate de nefericit. Simplul fapt că Böhme numără concomitent de sus în jos și de jos în sus sporește sensibil confuzia. Trebuie adăugat că, în realitate, lumea lui nu are trei etaje, ci patru. „Nașterea cea mai exterioară" (*die ausserste Geburt*) nu este decît *întunericul exterior*, acea temniță infernală a diavolilor. Este și spațiul abstract ori vid sau, mai mult, este corporeitatea materială grosieră prin partea ce se opune vieții.[356] Dorința lui Böhme de a ajunge întotdeauna la numărul trei face ca, de fapt, construcția să-i eșueze: pornind de la vîrf, nu ajunge la baza edificiului, dar nici invers. Persistă o mare dificultate, independentă de această eroare de perspectivă și inerentă întregii concepții: viața veșnică se inserează în timp rămînînd veșnică, iar creatura, temporală în esență, participă la această veșnicie căreia îi aparține implicit. Căci „timpul este precum veșnicia", iar „veșnicia precum timpul". Cel care a înțeles aceasta, spune Böhme, s-a eliberat de luptă.[357] Dar cum să înțelegi? Răspunsul teozofului este categoric: identitatea timpului cu veșnicia trebuie mai întîi trăită; înțelegerea vine abia după aceea.

Aurora urmărește istoria creației numai pînă în ziua a patra a relatării din Facere. Abia în operele ulterioare vom cunoaște concepția lui Böhme cu privire la creație și la căderea omului; de altfel, doctrina din *De tribus principiis* și *Mysterium Magnum* este total diferită.

Înainte de a părăsi *Aurora*, trebuie să mai revenim asupra problemei originii răului. Am văzut care este rolul atribuit lui Lucifer. Or, dacă este sigur că el poartă întreaga responsabilitate a apariției răului în univers, mecanismul producerii acestuia rămîne deocamdată neclar.

În analiza spiritelor-calități, gîndirea teozofului oscilează din nou între concepții diferite. Se disting trei asemenea concepții: 1. În *fiecare* calitate există două *species*, „furia" și „blîndețea", modurile de a fi și acționa ale tuturor calităților. Fiecare calitate este o sinteză a acestor *species* contrarii; în fiecare există o tensiune interioară. „Aprinderea" calității, fapt ce o aduce la furie paroxistică, părînd că-și iese din propria fire — iată răul! 2. Toate calitățile-puteri sînt „furioase" în esența și în acțiunea lor, dar, opunîndu-se una celeilalte, se moderează și formează o *Temperatur* sau o armonie totală, bazată pe o tensiune internă între forțe contrare, precum în acel *mixtum* al alchimiștilor. Binele este în acest caz echilibrul și armonia; răul — lupta furioasă a forțelor și respectiv izolarea lor. 3. Unele calități sînt în sine „blînde"

sau bune, iar celelalte — „furioase" sau rele. În acest caz, opoziția se constată între forțele de „semn" contrar; sinteza ultimă este cea a stăpînirii sau a dominării. Apa și focul, focul și lumina sînt simbolurile acestei sinteze. „Răul" subzistă în interiorul „binelui", fiindu-i sursă și temei; forțele furioase exprimă puterile dezlănțuite ale haosului, ale naturii arzătoare, ale vieții dezordonate, mistuitoare, sălbatice (*wildes Leben*). Forțele blînde exprimă spiritul și iubirea, iubire care, neputincioasă în sine, transformă și transfigurează pasiunile și înclinațiile ființei vii, se folosește de ele și le domină. Astfel, voința conștientă domină corpul și pasiunile, făcînd din ele un instrument ce nu poate lipsi acțiunii sale. Chiar în Dumnezeu, răul căldurii mistuitoare (mînia) nu se află decît în putere, etern învinsă și dominată de lumina iubirii pe care o generează.[358]

Böhme oscilează între aceste trei idei, nesesizînd probabil vreo distincție. Lucifer își „aprinde" forțele vitale prin gelozie și orgoliu. Aceasta înseamnă că, în loc să îl slujească pe Dumnezeu, Creatorul său, și să își domine prin propriul spirit hrănit de lumina divină forțele-pasiuni, el își perverteşte propria structură metafizică și își pune forțele spiritului în slujba propriei naturi, voind să fie *a se* și creator veritabil, precum Dumnezeu. Revolta produce o pervertire și o dezordine a ritmului vieții sale. Dar nicăieri în *Aurora* nu reiese clar dacă „aprinderea" calităților se realizează potrivit schemei 1, 2 sau 3, căci Böhme le aplică pe toate în același timp.

Böhme afirmă că Dumnezeu este imuabil și că nu l-a putut „înfrunta" pe diavol. Dar — și acest lucru este sigur — Dumnezeu este și gelos, el îi „urăște" pe cei care îl urăsc; diavolii și păcătoșii suferă; există o luptă între rău și bine. Aici sînt posibile mai multe soluții. Se poate admite că revolta lui Lucifer (act pur spiritual), „aprinzînd" calitățile-spirite în *corpus*-ul lui Dumnezeu, i-a distrus parțial armonia vieții, făcînd să apară în act ceea ce nu era decît în potență.[359] De atunci, forțele arzătoare domină o parte a universului „acestei lumi".[360] De asemenea, se poate admite că Dumnezeu a rămas cum era, ființele fiind cele care s-au modificat: ceea ce înainte de cădere era pentru ele o hrană cerească a devenit între timp otravă. Astfel, la un bolnav, o asemenea substanță, bună în sine, devine letală. La diavoli, razele iubirii divine se transformă în razele arzătoare și mistuitoare ale urii și mîniei, iar Dumnezeul-Lumină pare Dumnezeul-Furie. În sfîrșit, se poate admite că, întocmai cu natura divină, razele divine au fost întotdeauna o sinteză a focului și a luminii. Atît timp cît ritmul vieții creaturilor era același cu cel al vieții divine, ele „calificau laolaltă", iar

razele arzătoare rămîneau ascunse. Însă Lucifer, transformîndu-se și transformînd lumea, ar fi creat un „detector" ce ar face ca razele fulgerătoare care aduc lumina și care nu trebuie izolate să acționeze separat. În sfîrșit, se poate admite că diferența de ritm este suficientă pentru a explica ciocnirile, șocurile și tenebrele. Dacă Böhme ar fi trăit puțin mai tîrziu, ar fi putut invoca interferența celor două raze de lumină care produc întunericul.

În definitiv, care este punctul de vedere al lui Böhme? Nu se știe; căci el le adoptă concomitent pe toate patru, iar mitul ascunde deocamdată imprecizia gîndirii.

Se vede cît de prost ordonate sînt direcțiile gîndirii lui Böhme în această primă schiță de sistem. De asemenea, se vede cît de bogată în sugestii îi este gîndirea. Ideile i se vor dezvolta mai tîrziu în mod spontan, dar și sub influența lecturilor. Vom aborda în continuare această evoluție.

NOTE

1. *Epistolae theosophicae*, XII, 66: „Deren Titul und unterschiedliche Bücher sind diese. I. Die *Aurora*, steiget aus der Kindheit auf, und zeiget euch die Schöpfung aller Wesen, aber fast heimlich und nicht genung."

2. *Epistolae theosophicae*, XII, 67: „II. Ein grosses Buch von 100 Bogen, von den 3. *Principien Göttliches Wesens, und des Wesens aller Wesen*: Dar ist ein Schlüssel und Alphabet aller derer so meine Schriften begehren zu verstehen."

3. *Epistolae theosophicae*, XII, 68.

4. *Epistolae theosophicae*, XII, 70.

5. *Epistolae theosophicae*, X, 37: „In den andern drey Büchern werdet ihr die Geheimnisse was heller haben, und also immer höher gegründet, und also das vierte ein fast heller Spigel, da man das grosse *Mysterium* genug sichtlich erkent." Desigur, Böhme nu putea să menționeze în scrisoare lucrările mari aparținînd ultimei perioade, de exemplu, *De electione gratiae* și *Mysterium Magnum*; dar va vorbi mai tîrziu despre ele, caracterizîndu-le drept „foarte profunde". Cf. *Ep. th.*, XXIII, 6; XL, 3 și 4; XL, 5; *Clavis*, 147.

6. Fără a neglija și aspectele doctrinei care se dezvăluie mai bine în lucrările aparținînd celui de-al doilea grup. Evoluția spirituală a lui Böhme nu este rectilinie și, în plus, adăugarea unor elemente și a unei terminologii paraclesiste, de care va trebui deseori eliberată pentru a o înțelege, face indispensabilă abordarea lucrărilor lui în ansamblu.

7. Astfel, doctrina și chiar ideea celor „trei principii ale esenței divine" lipsesc în *Aurora*. La fel și noțiunea de *Urkund* (sursă-origine); conceptul de *Ungrund* (absolut) nu apare decît în *Psychologia vera* etc.

8. H.A. Fechner (*op. cit.*, pp. 161 și urm.) a evidențiat în gîndirea lui Böhme trei perioade distincte: mistică, alchimică și dialectică. A. Bastian (*Der Gottes. begriff Jakob Böhmes*, dis., Kiel, 1904, pp. 8–9) opune *Aurora* celor patru lucrări care i-au urmat (*De tribus principiis*, *De triplici vita*, *Psychologia vera* și *De Incarnatione Verbi*) și care ar aparține celei de-a doua perioade; celelalte lucrări ar aparține celei de-a treia perioade. Perioadele s-ar distinge, după el, prin locul atribuit răului în divinitate: Dumnezeu ar fi bun în *Aurora*, bun și rău în cea de-a doua perioadă, nici bun, nici rău, în cea de-a treia. De altfel, A. Bastian nu face decît să reproducă părerea lui A. Peip (*Jakob Böhme*, Leipzig, 1860, p. 15). W. Elert (*Die voluntarische Mystik Jakob Böhmes*, Berlin, 1913, pp. 6–7) își exprimase îndoiala în legătură cu această periodizare prea rigidă; recent, H. Bornkamm (*Luther und Böhme*, Berlin, 1925, p. 50), recunoscînd o evoluție în gîndirea lui Böhme, a criticat la rîndu-i cu vehemență lucrarea cam pripită a lui A. Bastian.

9. Fără a mai vorbi despre vechii böhmiști, precum Tschesch, Freher sau Taylor, aceasta este și părerea lui Hamberger ori chiar a lui Claassen.

10. *Epistolae theosophicae*, XVIII, 13: „Das Buch *Aurora* oder MORGENRÖTHE war mein kindlicher Anfang, schrieb also im Widerschein ohne Vernunft, flos nach dem Schauen fast auf *magische* Art. Ich verstund das wol, aber es ist nicht genug ausgeführet, es dürfte Erklärung und besserer Ausführung."

11. Cf. *Aurora*, prefață, 107. Primele șapte capitole alcătuiesc o unitate incontestabilă. A existat probabil un interval de timp între redactarea lor și cea a capitolelor următoare, interval imposibil de determinat. Cf. A. Bastian, *op. cit.*, p. 11; P. Hankammer, *Jakob Böhme*, Bonn, 1924, p. 107, și, recent, W.E. Peuckert, *op. cit.*, pp. 86 și 137.

12. În terminologia lui Jakob Böhme, cf. *supra*, p. 78, n. 140, *Vernunft* mai înseamnă *intelect*, rațiune discursivă, discurs; dimpotrivă, *Verstand* desemnează rațiunea intuitivă, inteligența. F. von Baader a insistat mult asupra legitimității terminologiei böhmiste și, în ce-l privește, a adoptat-o. La fel și Fichte în lucrările postume. Cf. Gurvitch, *Das System der konkreten Ethik Fichtes*, Tübingen, 1924, pp. 201 și urm. Dar Gurvitch ignoră faptul că nu Fichte a inventat această modificare în folosirea termenilor; el n-a făcut decît să urmeze exemplul lui F. von Baader; nici F. von Baader nu știe că Böhme nu a făcut decît să urmeze exemplul lui Sebastian Franck și uzanța epocii. Cf. exemplele din Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, și Sanders, *Wörterbuch der deutschen Sprache*, s.v.

13. Cf. *Epistolae theosophicae*, XII, citat *supra*, p. 28, și *Aurora*, XI, 5, citat *infra*, n. 44.

14. *Chaos* este un termen paracelsist care desemnează indistincția confuză a germenelui. Iată cum îl explică Nicolaus Tscheer, autorul unui *Kernhafter Auszug* al scrierilor lui Böhme, cf. *Kernhafter Auszug*, *Clavicula*, Amsterdam, 1718, p. 10: „*Chaos.* Der Autor verstehet dadurch eine *Matricem*, da der Same noch nicht im grünen, sondern nur in *potentia ad esse* und in der

Möglichkeit zur Offenbarung und Ausgeburt inne lieget. [...] Solch *Chaos* [...] ist entweder Göttlich, und ist der Wille Gottes [...] auch ein *Chaos* der ewigen Natur darinnen alle Samen zur englischen Welt [...] auch ein *Chaos* der zeitlichen Natur." Cf. și Martin Ruland, *Lexicon Alchemiae*, Frankfurt, 1612.

15. Cf. G.W.F. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, Werke, XV, p. 297; Émile Boutroux, *Jakob Böhme*, Paris, 1888, p. 4.

16. De o limpezime cît se poate de relativă.

17. Dar nu întru totul. Dacă nu ne putem îndoi de faptul că lecturile lui Böhme constau în principal din cărți în genul *Wasserstein der Weisen*, pe care o citează în una dintre scrisori (cf. *Ep. th.*, XXIX, 14, citat *supra*, p. 79, n. 151), sau *Astrologia theologizata* a lui pseudo-Weigel (Γνῶθι σεαντόν, III, de asemenea numit; cf. *Ep. th.*, IX, 14), sau în genul cărților paracelsiste sau pseudoparacelsiste etc., nu este mai puțin adevărat că el este la curent cu doctrina lui Copernic și admite că pămîntul se mișcă. Poate că ar trebui să vedem în acest fapt indiciul unor legături mai strînse — pe care documentele nu ne autorizează să le presupunem — între Böhme și Bartholomaeus Scultetus.

18. Ne dăm foarte bine seama de paradoxul aparent al expresiei, dar nu putem găsi alta pentru a desemna acest raport *sui-generis* dintre Dumnezeu și suflet, în care Dumnezeu este realmente prezent în suflet, îl umple și se identifică cu el fără ca sufletul să înceteze a mai fi distinct și fără să devină Dumnezeu.

19. Pe lîngă comparația clasică a luminii cu întunericul, Böhme o folosește și pe cea dintre alb și negru (cf. *177 Quaest. theos.*, 2). Or, albul și negrul sînt culori.

20. Cf. *De tribus principiis*, I, 7.

21. O spunem direct: soluția lui Böhme va fi, în linii mari, situarea răului în Dumnezeu ca bază și fundament ale ființei și manifestării binelui.

22. *Quodammodo* nu este un termen böhmist. Böhme va spune *soweit* și *sofern* (în măsura în care). *Gott, soweit er Gott ist...* Victor Debbos spunea deseori că un termen nu poate fi suficient pentru a caracteriza gîndirea unui filozof. Spinoza era în întregime în *quatenus*. Or, poate că Böhme este în întregime în acest *soweit*.

23. Böhme insistă asupra caracterului liber (non-necesar) al creației lumii, ceea ce nu împiedică acest act creator să fie puternic motivat în dorința lui Dumnezeu de a se exprima în creaturile reale, capabile de a-l iubi, pentru ca el să fie, la rîndul său, capabil de iubire. „Lui Dumnezeu îi era sete de sufletele noastre", spune Böhme (cf. *Colloquium viatorum*, 11). Dar această motivație internă, care nu este cea a unei deliberări, a unui raționament, a unei concluzii, nu implică nici necesitatea metafizică, nici necesitatea logică. Astfel, Schelling greșește profund cînd îi reproșează lui Böhme „raționalismul" (cf. *Philosophie der Offenbarung*, Werke, III, II, p. 143). Lucrul este cu atît mai nedrept, cu cît doctrina libertății în varianta Schelling nu este decît o reproducere a gîndirii lui Böhme.

24. Această trăsătură este interesantă și importantă: dacă mistica este definită ca tendință de a transcende lumea (cf. Otto, *West-Östliche Mystik*, Gotha, 1926, p. 196), de a ieși din cosmos, Böhme nu îi va găsi un loc.

25. F. Oetinger, *Biblisches Wörterbuch*, Frankfurt, 1778, p. 397: „Zum Leben gehören verschiedene in einer gewissen *Contrariété* des *Activi* und *Passivi* oder in einer gewissen Gegeneinanderwirkung auf einen gewissen Zweck hin von Gott zusammenverbundene Kräffe"; cf. *Lehrtafel de Princessin Antonia*, Frankfurt & Leipzig, 1766, p. 204.

26. Cf. *Mysterium Magnum*, XVI, 6.

27. Cf. *Aurora*, XXII, 46, citat *supra*, p. 74, n. 105.

28. Cf. *Anti-Stifelius*, I și II.

29. Böhme folosește termenii *turbiren* și *turba* în sensul de *tulburare*, perturbare. *Turba magna* este marea perturbare care a urmat căderii. Or, nu aceasta era sensul obișnuit al termenului. Ruland, în prețiosul *Lexicon Alchemiae*, Frankfurt, 1612, p. 477, spune: „*Turba magna est astrorum firmamenti coeli innumera multitudo: item praesagium omnium earum rerum, quae in 4 Elementorum mundis fiunt*, des gantzen Gestirns Versammlung und ihre Wirkung." Este un bun exemplu pentru modul în care Böhme modifică sensul termenilor uzuali și pentru riscul implicat în interpretarea termenilor alchimici și astrologici folosiți în sens propriu.

30. Se pare că această creștere a importanței ființei umane se explică printr-o influență conjugată a doctrinei microcosmului la Paracelsus și Weigel și a doctrinei lui Schwenkfeld cu privire la esența divin-umană a lui Cristos, fiul lui Dumnezeu, în măsura în care este om. Despre această doctrină, cf. H. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, II, Berlin, 1853, pp. 625 și urm.; Erbkam, *Geschichte des protestantischen Secten*, Leipzig, 1848, pp. 357 și urm.; articolul nostru „Caspar Schwenkfeld", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1928, unde se găsește bibliografia aferentă problemei.

31. Credem că putem susține, pe lîngă influența certă a lui Paracelsus, Schwenkfeld și Weigel, și pe cea a lui Sebastian Franck și a *Teologiei germanice*. Pentru aceasta, cf. H. Bornkamm, *Luther und Böhme*, Berlin, 1925, pp. 96, 171 și 215. Cf. H.A. Fechner, *op. cit.*, pp. 54–56, 141 și urm.; Opel, *Valentin Weigel*, Leipzig, 1870; ed. a II-a, 1882; A. Bastian, „Quellen und Wirkungen von Jakob Böhmes Gottesbegriff", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, I, 1906, pp. 168 și urm.; Peuckert, *op. cit.*, pp. 66–68, 84–85, 100–106.

32 Influențele — mai ales influența lui Paracelsus — care au condus la utilizarea unei terminologii deseori prost înțelese și întotdeauna greșit adaptate nevoilor fac lectura acestor lucrări ulterioare — cf. în special *De signatura rerum* — deosebit de dificilă. Trebuie, cum precizam mai sus, să eliberăm gîndirea lui Böhme de acest aparat conceptual care o acoperă, ascunzîndu-i deseori sensul.

33. *Epistolae theosophicae*, X, 38: „Ich bescheide aber E. Gestr. dass das BUCH MORGEN-RÖHTE noch nicht ist volendet worden, dan der Teufel gedachte Feyer-Abend damit zu machen, weil er sahe, dass der Tag wolte darinnen anbrechen, auch hat der Tag die Morgenröhte schon übereilet, dass es fast lichte ist worden: Es gehörten noch wol ein dreissig Bogen darzu; weil es aber der Sturm hat abgebrochen, so ists nicht volendet worden, und ist unterdessen Tag worden, dass die Morgenröhte ist verloschen; u. ist seit der Zeit am Tage gearbeitet worden, sol auch also bleiben stehen zu einer ewigen Gedächtniss: Weil der Mangel in den andern ist erstattet worden, so ist der Mangel an diesem, dem Feinde Schuld zu geben."

34. În edițiile Gichtel, Glusing și Überfeld, aceste adăugiri sînt tipărite în caractere mai groase decît textul inițial. Böhme introduce în *Aurora* noțiunea de *idee* și, prin distingerea principiilor, încearcă să atenueze negarea omniscienței divine.

35. Cf. *Aurora*, prefață, 107. Evident, prefața este ulterioară lucrării, datînd, cel devreme, din anul 1615. După toate probabilitățile, a suferit importante adăugiri în anul 1619.

36. *Aurora*, XIII, 2: „Es haben die Gelehrten viel und mancherley *Monstra* herfürbracht von dem Anfang der Sünden und Ursprung des Teufels, und haben sich damit gekratzet; ein jeder hat gemeinnet er habe die Axt bei dem Stiele und ist ihnen sämtlich verborgen bleiben bis auf *dato*." — 3: „Weil sichs nunmehr wil gänzlich offenbaren, als wie in einem hellen Spigel so ist wol zu vermuhten dass der grosse Tag der Offenbarung Gottes nunmehr vorhanden ist da sich die *Grimmigkeit* und das angezündete Feur von dem Lichte scheiden wird." Acest fapt este cu atît mai verosimil, cu cît Böhme „primise" inspirația împotriva voinței: doctrina s-a răspîndit independent de voința lui, chiar datorită adversarilor. Cf. *supra*, p. 42. *Epistolae theosophicae*, X, 41: „Wil derowegen Nimand *turbiret* haben, sondern erkenne, dass es Gottes Schickung also sey, sonst wäre dieses Buch wol noch im Winkel; also ist es über meinen Bewust und Willen *publiciret* worden, und darzu von den Verfolger selber, welches ich für eine Gottes-Schickung erkenne."

37. Doctrina inspirației a fost foarte bine analizată în Hegler, *Geist und Wort bei Sebastian Frank*, Leipzig, 1892; Grützmacher, *Wort und Geist*, Leipzig, 1902; Maronnier, *Het invendige Woord*, Amsterdam, 1890. Cf. și Hylkema, *Réformateurs*, Leiden, 1902.

38. Böhme ia termenul inspirație în sensul lui deplin; spiritul îi dictează ce să scrie. *Ep. th.*, X, 49: „Ferner bescheide ich E. Gestr. das alhie in den mitgesandten Schreiben, dass, da sich der *Autor*, wan er von ihme zu reden pfleget WIR als zweyfach zu nennen, und dan auch ofters ICH, dass in dem WIR der Geist verstanden wird, und in d'einfachen (Ich) verstehet der *Autor* sich selbst zur Nachrichtung, um Argwohns willen eröfnet." De aceea este și atît de obscur: nu are timp nici să recitească, nici să reflecteze pentru a găsi cea mai bună expresie. Este constrîns să reînceapă de multe ori și să facă multe

„filozofii". *Epistolae theosophicae*, X, 45: „Und ob ich wol könte etwas zierlicher und verständiger schreiben, so ist dis die Ursache, dass das brennende Feur ofters zu geschwinde treibet, deme mus die Hand und Feder nacheilen, dan es gehet als ein Platzregen, was er trift das trift er; wäre es möglich alles zu ergreiffen und zu schreiben, so würde es wol dreymal mehr und tieffer gegründet, aber es kan nicht seyn; und darum werden mehr als Ein Buch gemacht, mehr ales Eine *Philosophia*, und immer tieffer, also das dasjenige was in Einer nicht hat mögen ergriffen werden, in den andern gefunden werde." Mai tîrziu va spune că ar fi bine ca cineva să facă o singură „filozofie" din doctrinele lui, care par a se contrazice, dar care, în fond, nu se opun. Cf. textul citat *supra*, p. 85, n. 207.

39. Cf. articolul nostru „Sébastien Franck et la tradition mystique dans le protestantisme allemand", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1928.

40. *Epistolae theosophicae*, X, 28: „Sintemal ich mich ganz unwürdig und unverständig erkenne, und aber dem neuren Menschen die grösten und höchsten Geheimnisse geöfnet werden, gebe ich E. Gestr. und andern Liebhabern Gottes in Demuth nachzudenken, dan ich ja mit nichten sagen kan, dass es meines Verstandes und der Vernunft Werk sey, sondern erkenne es für ein Wunder, darinnen Gott wil grosse Dinge offenbaren: Da dan meine Vernunft gleich auch mit zusihet, und sich immer mit verwundert, dan ich habe die Geheimnisse mein Lebenlang nicht *studiret* auch fast nichts davon gewusst, dan ich bin ein Laie, und sol nun solche Dinge ans Licht bringen, das allen hohen Schulen ist zu mächtig gewesen, gegen welchen ich doch rein Kind bin, und weder Kunst noch ihre Weisheit habe, und mus schlechts aus einer andern Schule schreiben." Să reținem pasivitatea absolută a omului exterior, a rațiunii și chiar a inteligenței. Inteligența, având caracterul spontan al iluminării, corespunde perfect tradiției mistice. Cf. Plotin, *Enneadele*, III, 4 și 7; V, 3 și 8, precum și doctrina lui Meister Eckhart despre *intellectus passivus*.

41. Mai tîrziu, Böhme va spune că renașterea oferă omului cunoașterea „signaturilor" divine, adică a expresiilor lui Dumnezeu în lumea sensibilă, expresii fără de care orice cunoaștere ar fi vană. Cf. *De signatura rerum*, I, 2.

42. *Aurora*, XXV, 83: „So man wil recht urkunden der Sternen Geburt oder Anfang, so mus man eigentlich wissen die Geburt des Lebens, wie sich das Leben in einem Leibe gebäret, dan es ist alles einerley Geburt." — 84: „Wer das nicht weis und versteht, der weis auch nicht die Geburt der Sternen; dan es ist alles zusammen ein Leib. Eine jede Creatur, wan in das Leben geboren ist, so steht ihre Geburt hernach in ihrem Leibe wie die Geburt des natürlichen Leibes dieser Welt; dan alles Leben mus sich nach der Gottheit Recht gebären, wie sich die Gottheit immer gebäret."

43. Cf. *Aurora*, XIV, 23.

44. *Aurora*, XI, 5: „In diesem Leben währet die *triumphirende* göttliche Geburt in uns Menschen nur so lange als der Blitz währet: darum ist unsere

Erkentniss stückweise; in Gott aber stehet der Blitz unveränderlich ewig und immer also."

45. *Aurora*, III, 49: „Auch so ist dieses nicht mein natürlicher Wille, den ich aus meinen Kräften vermag: dan so mir der Geist entzogen wird, so kenne oder verstehe ich meine eigene Arbeit nicht, und muss mich auf allen Seiten mit dem Teufel kratzen und schlagen, und bin der Anfechtung und Trübsal unterworfen, wie alle Menschen." Cf. *supra*, p. 38.

46. *Aurora*, VIII, 106: „O du armer Mensch kehre um, der himliche Vater hat beide Arme ausgestreckt und ruft dir; komm nur, Er wil dich in seine Liebe fassen, bistu doch sein Kind, Er hat dich lieb; so Er dich feindete, so müste Er mit Ihm selbst uneins seyn: O nein, das ist nicht; in Gott ist nichts als barmherzige, freundliche Liebe und Klarheit."

47. *Aurora*, XXII, 51: „In meinen eigenen Kräften bin ich so ein blinder Mensch als irgend einer ist, und vermag nichts: aber im Geiste Gottes sihet mein ingeborener Geist durch Alles, aber nicht immerdar beharlich; sondern wan der Geist der Liebe Gottes durch meinen Geist durchbricht, alsdan ist die *animalische* (selische) Geburt und die Gottheit ein Wesen, eine Begreiflichkeit und ein Licht." — 52: „Nicht bin allein Ich als; sondern es sind alle Menschen also, es seyn gleich Christen, Juden, Türken oder Heiden, in welchem die Liebe und Sanftmuth ist, in dem ist auch Gottes Licht."

48. *Aurora*, XI, 67: „Du darfst auch nicht denken, dass ich sey in Himmel gestiegen, und habe solches mit meinen fleischlichen Augen gesehen. O, Nein: höre du halb verstorbener Engel, ich bin wie du, und habe kein grösser Licht in meinem äusserlichen Wesen als du; darzu bin ich sowol ein sündiger und sterblicher Mensch als du, und mus mich alle Tage und Stunden mit dem Teufel kratzen und schlagen [...] unser Leben ist wie ein steter Krieg mit dem Teufel."

49. *Aurora*, XVIII, 2: „Dieweil aber zu der Zeit da Gott Himmel und Erden geschaffen hat, noch kein Mensch gewesen ist, der solches gesehen hat, so ist schlieslich, dass Adam vor seinem Fall, weil er noch in tieffer Erkentniss Gottes gewesen ist, solches im Geist erkant hat. Als er aber gefallen, und in die äusserste Geburt gesetzt ward, solches nicht mehr erkant hat, sondern als eine tunkele und verdeckte Geschichte im Gedächtniss behalten und auf seine Nachkömlinge gebracht hat."

50. Vom reveni mai tîrziu asupra acestei „limbi a naturii", de a cărei revelare Böhme este atît de mîndru. Menționăm că această revelare constă în perceperea valorii expresive a sunetelor ce compun vorbirea. Limba naturală este limba primitivă a lui Adam, ale cărei urme s-au păstrat atît în greacă, latină, ebraică, cît și în germană (aici găsim probabil una dintre originile conceptului de *Ursprache*); prin urmare, germana este tot atît de revelatoare de mistere divine precum limbile vechi. Cf. *Aurora*, XV, 16; *Ep. th.*, X, 29.

51. *Aurora*, XVIII, 1: „Davon schreibt Moses in seinem ersten Buche, als wäre er darbey gewesen und hatte es selber gesehen: ohne Zweyfel hat ers in

Schriften von seinen Vorfahren empfangen: er mag auch wol im Geiste etwas mehr in diesem erkant haben als seine Vorfahren."

52. Cf. *Aurora*, XXII, 26.

53. Această atitudine atît de liberă de Scriptură nu este aproape deloc luterană, dar este foarte caracteristică pentru mistica protestantă.

54. *Aurora*, XXII, 29: „Nach denselben Vätern sind die weisen Heiden kommen, die sind in der Erkentniss der Natur was tieffer kommen: und mus ich mit Grunde und Warheit sagen, dass sie in ihrer *Philosophia* und Erkentniss sind bei vor Antlitz Gottes kommen, und haben denselben doch weder sehen noch erkennen können."

55. Paracelsus spusese înainte aceste lucruri. De altfel, după Paracelsus, evreii nu au înțeles niciodată nimic din fizică, fiind prin natura lor la fel de obtuzi (în ce privește fizica) precum boii adevărați. „Sind immerzu wahre Ochsen gewesen." Cf. *Philosophia ad Athenienses*, Werke, ed. Huser, VI, 12.

56. *Aurora*, XI, 23: „Wirstu nun im Gesetze der Natur heilig und wol in dieser Welt gelebt haben, und wirst den hellen Blitz, der da ist der Sohn Gottes, der dich lehret das Gesetze der Natur, in deinen 7. Quell-Geistern nicht verlöschet haben durch grimme Erhebung, welche läuffet wider die Wissenschaft der Natur, so wirstu mit allen Christen in ewiger Freude leben [DER NATUR GESETZE IST DIE GÖTTLICHE ORDNUNG AUS DEM CENTRO NATURAE: DER DARINNEN LEBEN KAN, DARF KEIN ANDER GESETZE, DAN ER ERFUELLET GOTTES WILLEN]." Fraza tipărită cu majuscule reprezintă o adăugire ulterioară; putem lesne observa că Böhme încearcă să repare lucrurile. Și vedem că nu reușește: textul inițial, ce identifică natura cu binele, urma tradiția umanismului protestant; o viață „potrivit cu natura" este, atît pentru un Zwingli, cît și pentru un Sebastian Franck, sinonimă cu viața morală („natura" este bună): pentru ei, legile naturii sînt legile poruncii divine. Dimpotrivă, *Centrum Naturae* este în doctrina ulterioară a lui Böhme *nur-Natur* (care este *indigentia gratiae*/lipsită de grație), iar legea vieții și porunca ei constau în a depăși această natură, reducînd-o la rolul subordonat de simplă bază, fundament, *contrarium* învins și transfigurat întru spirit.

57. *Aurora*, IX, 34: „Wahrlich, es ist nur ein Gott: wan aber die Decke von deinen Angen weggetan wird, dass du Ihn sihest und erkennest, so wirstu alle deine Brüder sehen und erkennen: es seyn gleich Christen, Türken oder Heiden. Oder meinestu das Gott nur der Christen Gott sey? Leben doch die Heiden auch in Gott: wer recht tuth, der ist ihm lieb und angenehme." Menționăm în treacăt caracterul social al viziunii lui Dumnezeu. A-l vedea pe Dumnezeu înseamnă a fi părtaș la adevărata Biserică (Biserica lui Abel), cea a aleșilor, cea care are membri și reprezentanți în toate Bisericile creștine, precum și printre necreștini. Această generoasă toleranță religioasă este o trăsătură comună umanismului și spiritualismului protestant. Cf., mai ales, Rufus Jones, *Spiritual Reformers of the 16th and the 17th Centuries*, London, 1914; Hykelma, *Réformateurs*, Leyden, 1902.

58. *Aurora*, XVIII, 80: „Hätten unsere *Philosophia* und Doctores nicht immer auf der Fiedel der Hofart gegeiget, sondern auf der Propheten und Apostel Geigen; es solte wol eine andere Erkentniss und *Philosophia* in der Welt seyn."

59. *Aurora*, XXII, 40: „Hierauf gebet richtige und gründliche Antwort, und beweiset das, und lasset von eurem Wort-Zank ab: wo ihr nun aus euren vorigen Schriften könnet erweisen, dass ihr den rechten Einigen GOTT kennet, wie derselbe sey in Liebe und Zorne, und was derselbe sey; und könnet beweisen, dass nicht in Sternen, *Elementen*, Erden, Steinen, Menschen, Würmen, in Laub, Kraut und Gras, in Himmel und Erden Gott sey, und dass mein Geist falsch sei? so will der erste seyn; und mein Buch im Feuer verbrennen, und alles dasjenige, was ich geschrieben habe, widerrufen und verfluchen und wil mich gehorsamlich unterweisen lassen."

60. *Aurora*, II, 13; XXII, 29; XXII, 12: „Dan ich befinde, dass sie meistenteils gar auf rechtem Grunde stehet, und wil mich auch befleissen, dass ich ihrer *Formula* möchte nachfahren" și urm.

61. *Aurora*, III, 5. „Tatăl naturii" nu este decît *Astrum* sau *Anima Mundi*. Mai tîrziu va purta numele de *Geist dieser Welt*; în sfîrșit, în termeni paracelsiști, Böhme îl va numi *Archaeus* și *Separator* (cf. *Clavis*, §§ 97 și 117), centru organic și dinamic al acestei lumi (al lumii reale). Este ciudat să observăm că această concepție paracelsistă a lui *Amtmann* = *Archaeus* reînvie concepția platonicianã a demiurgului care alcătuiește lumea imitînd modelele pe care le vede în lumea ideilor. Böhme va spune: care se află în Înțelepciunea divină.

62. Cf. *Aurora*, II, 13, 31 și 44.

63. *Aurora*, III, 12: „Er ist aber von Ewigkeit zu Ewigkeit also unveränderlich: Er hat in seinem Wesen noch nie verändert, wird sich auch in alle Ewigkeit nicht verändern. Er ist von nichts herkommen oder geboren; sondern ist selber Alles in Ewigkeit: und alles was da ist, dass das ist von seiner Kraft worden, die von Ihm ausgehet. Die Natur und alle Creaturen sind aus seiner Kraft worden, die von Ihm ist von Ewigkeit ausgangen; seine Weite, Hohe und Tieffe kan keine Creatur auch kein Engel im Himmel erforschen; sondern die Engel leben in des Vaters Kraft ganz sänftig und Freudenreich, und singen immer in des Vaters Kraft."

64. *Aurora*, XXIII, 17: „Und dieselben Geburten haben keinen Anfang, sondern haben sich von Ewigkeit zu Ewigkeit also geboren; und nach dieser Tieffe weis Gott selber nicht was Er ist. Dan er weis keinen Anfang und auch nichtes seines gleichen, und auch kein Ende." Cf. *Aurora*, III, 13 și urm.

65. *Aurora*, XXII, 105: „Du darfst mich für keinen Alchymisten halten: dan ich schreibe allein in Erkentniss des Geistes und nicht durch Erfahrenheit. Wievol ich zwar alhie etwas mehrers anzeigen könte, in wie viel Tagen und in welchen Stunden solche Dinge müssen *praepariret* werden; dan man nicht Gold in einem Tage machen kan sondern gehöret ein ganzer Monat dazu." — 106: „Es ist aber nicht mein Fürnehmen mich auf das zu versuchen: sintemal

ich nicht weis mit dem Feur umzugehen." Cf. și *ibid.*, 12 și urm., citat *infra*, n. 66.

66. *Aurora*, XXII, 11: „Dan ich brauche nicht ihrer *Formula* und Art, sintemal ichs von ihnen nicht gelernt habe; sondern habe einen andern Lehr-Meister, welcher ist die ganze Natur. Von derselben, ganzen Natur mit ihrer instehenden Geburt habe ich meine *Philosophiam*, *Astrologiam* und *Theologiam studiret* und gelernet und nicht von Menschen oder durch Menschen." — 12: „Weil aber die Menschen Götter sind, und haben die Erkentniss Gottes des Einigen Vaters, aus dem sie sind herkommen und in dem sie leben, so verachte ich ihre *Formulam* der *Philosophiae*, *Astrologiae* und *Theologiae* gar nicht." „Menschen sind Götter" este o formulă paracelsistă. Cf. *supra*, p. 81, n. 160.

67. *Aurora*, X, 27: „Ich habe viel hoher Meister Schriften gelesen, in Hofnung den Grund und die rechte Tieffe darinnen zu finden; aber ich habe nichts funden als einen halb-todten Geist, der sich ängstet zur Gesundheit, und kan doch um seiner grossen Schwachheit willen nicht zur volkommenen Kraft kommen." Spiritul ce guvernează cărțile de astrologie și alchimie este pe jumătate mort, pentru că astrologii și alchimiștii rămîn în domeniul naturii și identifică natura naturantă cu *astrum* și Dumnezeu; la ei, regenerarea este rezultatul natural al evoluției naturii, exemplificat mai ales de evoluția metalelor (*Ep. th.*, X, 42: „Es können alle Metallen der Erden mit diesem Verstande in den höchsten *Grad* gebracht werden, aber nur von den Kindern der *Magiae* Gottes welchen es wird geöffnet werden"), și nu o transfigurare, o *Überwindung* a naturii, care ne permite să o depășim trecînd dincolo de ea, ridicîndu-ne în domeniul spiritului.

68. Cf. *Epistolae theosophicae*, X, 43 și urm.

69. *Aurora*, XXV, 45: „Dan habe ich meine Wissenschaft nicht vom *Studio*, zwar der sieben *Planeten* Ordnung und Innestehen habe ich in der *Astrologorum* Bücher gelesen, befinde sie auch ganz recht; aber die Wurzel, wie sie worden und herkommen sind, kan ich von Menschen erlernen."

70. Cf. *Aurora*, I, 1, și prefață, 107.

71. Cf. *Aurora*, I, 2.

72. *Aurora*, II, 35: „Nicht must du denken; das darum in Gott Böses und Gutes quälle oder sey; sondern Gott ist selber das Gute, und hat auch den Namen von dem Guten, die *triumphierende* ewige Freude; allein alle Kräfte gehen aus Ihm aus, die du in der Natur erforschen kanst, und die in allen Dingen sind."

73. *Aurora*, II, 5: „Es ist nichts in der Natur, da nicht Gutes und Böses innen ist, es wallet und lebet alles in diesem zweyfachen Trieb, es sey was es wolle; ausgenommen die heiligen Engel und die grimmigen Teufel nicht, dan dieselben sind entschieden."

74. Ne cerem scuze pentru folosirea verbului „a califica" în alt sens decît cel folosit curent, dar sîntem obligați să o facem pentru a traduce termenul böhmist *qualificiren*, care înseamnă a imprima o calitate unui lucru sau a genera o calitate într-un lucru, a exercita o acțiune calitativă sau a acționa în

maniera calităților active. De altfel, nu facem decît să urmăm exemplul lui L.C. de Saint-Martin.

75. *Aurora*, I, 3: „Alhier muss man nun betrachten, was das Wort *Qualität* heist oder ist. *Qualität* ist die Beweglichkeit, Quallen oder Treiben eines Dinges: als da ist die Hitze die brennet verzehret und treibet alles, das in sie kommt, das nicht ihrer Eigenschaft ist. Hinwiederum erleuchtet und wärmet sie alles, was da ist kalt, nass und finster und machet das Weiche hart. Sie hat aber noch zwei *Species* in sich als nemlich das Licht und die Grimmigkeit."

76. Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1927, s.v. Calitățile fizicii aristotelice sînt active; într-un grad și mai mare sînt calitățile fizicii stoice, socotite puteri, δυνάμεις; de aceea am ales acest termen pentru a reda noțiunea lui Böhme. Pentru noțiunea de calitate-putere, cf. Kopp, *Geschichte der Chemie*, II, Braunschweig, 1844, pp. 270 și urm.; E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, I, Paris, 1922, p. 287; É. Bréhier, *Les idées philosophiques et théologiques de Philon d'Alexandrie*², Paris, 1924, pp. 136 și urm., și *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, 1907, pp. 11 și urm.

77. *Aurora*, VII, 34: „Es ist aber sonderlich auf zwey Dinge in allen *Qualitäten* zu sehen: so man ein *Corpus* ansihet, so sihet man erstlich den Stock oder Kern aller *Qualitäten*, der aus Qualitäten gebildet ist; Dan zu dem *Corpus* ist Herbe, Saur, Süsse, Bitter und Hitze: diese *Qualitäten* sind zusammen vertrocknet und machen den *Corpus* oder Stock.

78. Cf. *Aurora*, II, 2 și 3. Căldura și frigul sînt și pentru noi calități dinamice; vorbim despre acțiunea frigului și a căldurii, avem chiar o industrie a frigului.

79. *Aurora*, II, 1: „Dieses alles, wie oben erzelet heist darum *Qualität* dass es alles in der Tieffe über der Erden ineinander *qualificiret* wie ein Ding: und hat doch mancherley Kraft und Wirkung, aber nur eine Mutter, daraus alle Ding herkomt und quillet; und alle Creaturen sind aus diesen *Qualitäten* gemacht und herkommen, und leben darinnen, als in ihrer Mutter."

80. Cf. *Aurora*, II, 4 și urm.

81. Cf. *Aurora*, I, 16 și urm.

82. *Aurora*, I, 6: „Das Licht bestehet in Gott ohne Hitze: aber in der Natur bestehet es nicht; denn in der Natur sind alle Qualitäten ineinander wie eine *Qualität*, nach Art und Weise, wie Gott alles ist, und wie von Ihm alles herkomt und ausgeht: Gott ist das Herze oder Quellbrunn der Natur; aus Ihm rühret her Alles." — 7. „Nun herrschet die Hitze in allen Kräften in der Natur, und erwärmet alles und ist ein Quell in allen; sonst wo das nicht wäre, so wäre das Wasser viel zu kalt, und die Erde erstarrete, auch so wäre keine Luft nicht."

83. Cf. *Aurora*, I, 15 și urm.

84. Cf. *Aurora*, II, 18 și urm. Ideea de a compune elementele din calități dinamice venea de la Paracelsus, dar se pare că Böhme nu o cunoștea decît foarte vag.

85. *Aurora*, II, 3: „Dan die Sanftmuth in der Natur ist eine stille Ruhre; aber die Grimmigkeit in allen Kräften machet alles beweglich, lauffend und rennend darzu gebärend."

Această *Grimmigkeit*, prezentă în calități, fiind în același timp originea vieții și a răului, este relativ ușor de înțeles, dar foarte greu de tradus. Nu este nici mînie, nici furie propriu-zisă; este mai curînd irascibilitate, înflăcărare concentrată, fulgerare extensivă și intensă, tensiune pătimașă și arzătoare, activitate distrugătoare și totodată creatoare a unei puteri concentrate la maximum. La Böhme, *Grimm* și *Zorn* nu exprimă „calități" morale sau psihologice: sînt „calități" naturale, forțe ale naturii, cel mult puteri vitale.

86. Cf. *Aurora*, I, 19; II, 37 și urm.

87. Primele patru calități definite de Böhme corespund celor patru calități stabilite de Galen, pomenite și în medicina medievală.

88. *Aurora*, VIII, 70: „Nun mochtest du fragen, wie komt das, oder wie hast eine Gestalt? Siehe, in dem Fleisch ist die herbe, saure und bittere *Qualität Primus*, und im Fetten die Süssigkeit: darum ist eine fette Creatur immer frölicher als eine magere, dieweil der süsse Geist sehrer in ihm quallet als im magern."

89. *Aurora*, II, 2: „Dieser zweyfache Quell, Bös und Gut in allen Dingen, herrühret alles aus den Sternen: dan wie die Creaturen in Erden sind in ihrer *Qualität*, also auch die Sterne."

90. Cf. *Aurora*, II, 8 și urm.

91. *Aurora*, III, 9: „Es hat aber ein jeder Stern am Himmel eine andere Kraft und *Qualität* als der ander, welche auch machen so vielerley Unterschied in und unter den Creaturen auf Erden, in dem ganzen Geschöpfe. Nun aber herrühren alle Kräfte, die in der Natur sind, aus Gott dem Vater, als Licht, Hitze, Kälte, Luft, Wasser und alle Kräfte auf Erden; Bitter, Saur, Süss, Herbe, Harte, Weich, und das man nicht erzehlen kan; das hat alles seinen Ausgang vom Vater."

92. Să ne amintim de noțiunea *aquaster* din Agrippa von Nettesheim. Böhme va prelua termenul, ceea ce nu înseamnă că l-a cunoscut pe Agrippa. Iată explicația lui N. Tscheer, *Kernhafter Auszug*, Amsterdam, 1718, *Clavicula*, p. 12: „*Aquaster*: diejenige Eigenschaft in der Würkenden Ursach, wodurch ein Wesen oder *Materia Universalis* die sonst weder trocken noch nass, weder heiss noch kalt ist, zu Wasser *terminirt* wird. Ein solcher Aquaster ist entweder *Göttlich* [...] oder ein *himmlischer* [...] auch ein *Aquaster* dieser *sichtbaren Welt*."

93. Un element alchimic nu este un element natural — apă, foc, aer sau pămînt —, ci sursa din care acesta provine și care îl creează și îl face ca atare. Cf. M. Ruland, *Lexicon Alchemiae*, p. 196: „*Elementa matrices rerum sunt, in et ex quibus generantur omnia* Die vier Mütter, Feur, Luft, Wasser, Erden, darauss alle Dinge entstehen *item* Das zergängliche Leben und Wesen der Welt, nehmlich alles das Elend, Angst, und Noth muss leiden, bis auf den

Jüngsten Tag. *Est enim essentia spirituum in elementis delitescentium et degentium, item, astrum eorum.* [...] Was von Elementen herkompt."

Dar Überfeld, *Register der Theosophischen und Lateinischen Wörter*, Amsterdam, 1730, spune: „*Elementum* [...] sind Leiber der Eingenschaften der Natur darinnen die Natur cörperlich wird. Das ewige Element ist das Wesen der Göttlichen Leiblichkeit und auch unsere Selen Leib in Christo."

Despre noțiunea alchimică a elementelor, cf., în afară de lucrările clasice ale lui Kopp și Berthelot, E.O. Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Berlin, 1919, și E. Meyerson, *Identité et realité*, ed. a III-a, VII și X, Paris, 1926.

94. Cf. *Aurora*, II. Iată cum rezumă Gichtel aceste paragrafe în *Marg.*, 14: „Der Sterne Kräfte sind die Natur." — 15: „Durch die Sterne beweget sich alles." — 16: „Die ganze Natur ist der Leib Gottes."

Aceste *geistreichen Marginalien* ale lui Gichtel sînt reproduse în edițiile Glusing (1715) și Überfeld (1730).

95. Cf. *Aurora*, II, 11–19.

96. Cf. *supra*, pp. 102–103; *Aurora*, III, 36; IV, 11; VI, 16 și 17.

97. Cf. *Aurora*, VI, 11 și urm; VIII, 4 și urm.

98. Această sinteză de conciliere este numită de Böhme *Temperatur*; cîteodată, termenul mai are și sensul de indistincție a amestecului nediferențiat. Nu înseamnă niciodată „temperatură". Iată explicația pe care i-o dă Tscheer, *op. cit.*, *Clavicula*, p. 33: „*Temperatur* — heisset eine gleiche Würkung der beyden Principien."

99. *Streit*, *Überwindung* și *Bezwingung*. Traducem *Überwindung* și *Bezwingung* prin dominare sau victorie. Termenul exact ar fi: „depășire". Ezităm să-l folosim, deși verbul „a depăși" a intrat de mult în vocabularul filozofic.

100. Cf. *Aurora*, II, 3 și urm.; X, 24; XVII, 13 și urm. Este limpede faptul că în noțiunea de calități care, chiar depășite și dominate, își manifestă influența în întregul compusului, Böhme reia o noțiune alchimică, cea a calităților oculte care subzistă în *mixtum*. Noțiunile de *mixtum* și de calități oculte nu au fost studiate cum se cuvine. Lucrările semnate de Duhem, *Le mixte et la combinaison chimique*, Paris, 1902, și Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, 1923, deși nesatisfăcătoare, rămîn cele mai notabile în această privință.

101. A. von Harless, cf. *Jakob Böhme und die Alchimisten*[2], Leipzig, 1882, pp. 62 și urm., insistă asupra comparației cu vitriolul — și nu fără motiv, deoarece vitriolul este un *arcanum* și un *magisterium*; fiind un foc lichid, este chiar un *mysterium*; se știe că vitriolul a fost considerat de mulți alchimiști drept adevăratul *mercurius* și drept bază a procesului metalic. Harless greșește cînd identifică — la Böhme — simbolul cu simbolizatul și nu observă că vitriolul alchimiștilor este înainte de toate un simbol, cum îi arată chiar numele. *Vitriolum*, după interpretarea cea mai cunoscută, înseamnă: *visitando interiora terrae rectificandoque invenies occultum lapidem veram medicinam* (căutînd și rînduind străfundurile pămîntului, descoperi piatra ascunsă, leacul

cel adevărat). Primele litere ale cuvintelor acestei formule compun termenul *vitriolum*.

102. Cf. *Aurora*, I, 12; II, 3 și urm.

103. Cf. *supra*, n. 82.

104. Mai tîrziu (cf. *De electione gratiae*, I, 3), Böhme va vorbi despre *Helle*, transparența divină.

105. *Aurora*, XXIII, 78: „Und heisset die Schärfe im Verborgenen, Gottes Zorn: und das Wesen der Sanftmuth in der Dreyheit heisset Gott." Se observă cum ia naștere atît de ciudata doctrină a „divinului din Dumnezeu" și a acelui „ceva" din Dumnezeu care „nu este Dumnezeu", ci doar îi „aparține lui Dumnezeu", doctrină de care ne vom ocupa mai tîrziu.

106. Cf. *supra*, p. 100, și *Aurora*, II, 13; prefață, 18.

107. Cf. *Aurora*, II, 12 și urm.

108. Cf. *Aurora*, II, 13 și urm.

109. *Aurora*, II, 33: „So man nennet Himmel und Erden, Sternen und *Elementa*, und alles, was darinnen ist, und alles was über allen Himmeln ist, so nennet man hiemiet den ganzen Gott, der sich in diesem oberzehlten Wesen in seiner Kraft, die von Ihm ausgehet, also creatürlich gemacht hat." A deveni creatură, *sich creatürlich machen*, este un *terminus technicus* al spiritualiștilor.

110. *Aurora*, II, 14 și urm.; XXII, 46: „Dan du darffst nicht fragen: Wo ist Gott? Höre du blinder Mensch, du lebst in Gott und Gott ist in dir: und so du heilig lebest, so bistu selber Gott; wo du nur hinsihest da ist Gott."

111. *Aurora*, XXII, 47: „Wan du die Tieffe zwischen Sternen und Erden ausihest, woltestu sagen: Das ist nicht Gott, oder hie ist nicht Gott! O! du armer verdebter Mensch, las dich unterweisen: dan in der Tieffe über der Erden, da du nichts sihest und erkennest und sprichst, da ist nichts; daselbst ist gleichwol der Licht-Heilige Gott in seiner Dreyfaltigkeit und wird alda geboren wie in dem hohen Himmel über dieser Welt."

112. *Aurora*, II, 15; XXIII, 61: „Die ganze Geburt ist aller Himmel Himmel, sowol diese Welt welche ist in dem Liebe des Ganzen, sowol der *Locus* der Erden und aller Creaturen, und wo du nur hin sinnest und denkest, das alles zusammen ist Gott der Vater der weder Anfang noch Ende hat: und wo du nur hinsinnest und denkest auch in dem kleinen Cirkel den du erkiesen magst ist die ganze Geburt Gottes volkomlich und unaufhältlich und unwiederstreiblich."

113. *Aurora*, XXII, 55: „Und was du nur ansihest, da ist Gott, die Begreiflichkeit aber stehet in dieser Welt im Zorne, die hat der Teufel angezündet; und im verborgenen Kerne mitten im Zorne wird das Licht oder Herze Gottes geboren, dem Zorne unbegreiflich und bleibet ein jedes in seinem *Sede*." Cf. și *Aurora*, II, 32.

114. De fapt, concepția lui Böhme pare a fi următoarea: spațiul infinit sau nedefinit este integral umplut cu puteri dinamice care, prin interacțiune și echilibru, formează „corpul natural" al lui Dumnezeu-Tatăl în măsura în care

este corp sau natură și în măsura în care, în limita puterilor, își generează Fiul-Lumină și este pătruns de propriul Duh. Or, această întindere este împărțită în trei subregiuni (cele trei paradisuri angelice) și într-un număr incalculabil de subdiviziuni mai mici care corespund tuturor diviziunilor spațiale posibile. În fiecare subdiviziune, ansamblul forțelor formează o unitate parțială și subordonată. Astfel, ansamblul puterilor prezente într-un paradis formează *corpus*-ul arhanghelului care este regele acestui paradis; subdiviziunile acestei regiuni formează corpul îngerilor. Dumnezeu este pretutindeni prezent, iar Treimea divină se generează pretutindeni; și, la fel, arhanghelul este pretutindeni prezent în propriul paradis — la fel și îngerul, în locul pe care îl ocupă *corpus*-ul său. Astfel, universul se prezintă ca o serie de asamblări geometrice sau mai exact spațiale; și fiecărei părți îi corespunde o ființă anume. Aceste ființe sînt părți ale corpului lui Dumnezeu, cu alte cuvinte corpurile lor formează părți ale acestuia, iar ansamblul lor reconstituie *corpus*-ul Tatălui. Sînt mici dumnezei, pentru că structura lor ontologică este aceeași cu cea a lui Dumnezeu și pentru că elementele care îi compun sînt aceleași: nu diferă decît dimensiunea. Böhme crede că aceasta este condiția esențială a mîntuirii, a comuniunii spirituale și a inspirației; spiritul fiecărei ființe (inclusiv cel al omului) este o parte a Sfîntului Duh; iată de ce omul poate primi de la el cunoașterea supranaturală.

115. Cf. *Aurora*, II, 17.

116. Cf. *Aurora*, II, 18.

117. Cf. *Aurora*, II, 17; III, 42.

118. *Aurora*, II, 12: „Dan der heilige Geist gehet von der heiligen *Trinität* aus, und herrschet in dem ganzen Leibe Gottes, das ist in der ganzen Natur." — 13. „Gleichwie der Geist eines Menschen in dem ganzen Leibe in allen Adern herrschet und erfüllet den ganzen Menschen; also auch der heilige Geist erfüllet die ganze Natur, und ist das Herze der Natur und herrschet in den guten *Qualitäten* in allen Dingen."

119. *Aurora*, III, 37: „In deinem Herzen, Adern und Hirne hastu einen Geist; alle die Kraft die sie in deinem Herzen, Adern und Hirne beweget, darinnen dein Leben stehet bedeutet Gott den Vater. Aus derselben Kraft empöret (gebäret) sich dein Licht, das du in derselben Kraft siehest verstehest und weist was du zu tuhn solst dan dasselbe Licht schimmert in deinen ganzen Leibe, und beweget sich der ganze Leib in Kraft und Erkentnis des Lichtes, das bedeutet Gott den Sohn. Dan, gleichwie der Vater den Sohn aus seiner Kraft gebäret und der Sohn leuchtet in dem ganzen Vater; also auch gebäret die Kraft deines Herzens, deiner Adern und deines Hirnes ein Licht, das leuchtet in allen deinen Kräften, in deinem ganzen Leibe; tuhe die Augen deines Gemüthes auf, und denke ihm nach, so wirstu es also finden."

120. Cf. *Aurora*, III, 37; XV, 4 și urm.

121. Cf. textele citate *supra*, nn. 115–119. Asupra rolului ideii de similitudine a omului cu Dumnezeu și al celei de *homo nobilis* care își are sursa aici, cf. mai ales K. Burdach, *Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine*

Zeit, I, Berlin, 1926, pp. 91–96, și R. Otto, *West-Östliche Mystik*, Gotha, 1926, pp. 86 și urm.

122. Ideea microcosmului este una dintre cele mai vechi idei ale omenirii. Cercetarea originilor nu are nici o relevanță; de altfel, o astfel de cercetare ne-ar duce mult înainte de Böhme, în Antichitatea babiloniană, iraniană sau indiană (cf. H. Oldenberg, *Die Weltanschauung des Brahmanatexte*, Göttingen, 1919; R. Reitzenstein și E. Schäder, *Aus der Welt des antiken Synkretismus*, Bibliothek Warburg, VIII, Leipzig, 1926). Această idee, atît de răspîndită în Occident (cf. Conger, *Microcosmus and Macrocosmus*, New York, 1923) avea, mai ales în Renaștere, un grad surprinzător de relevanță, dar care nu este mai puțin cert. Cf. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*[2], I, Berlin, 1911, pp. 200–244, și mai ales É. Gilson, „Le raisonnement par analogie chez T. Campanella", în *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, pp. 211–234.

123. Cf. *Aurora*, II, 19 și urm.

124. *Aurora*, XIV, 91: „Dan er ist und begreift die Gewalt, wie Gott der Heilige Geist: und ist in diesem zwischen Gott dem Heiligen Geist und des *Corpus* Geist gar kein Unterschied als nur dieser, das der Heilige Geist Gottes die ganze Fülle ist, und des *Corpus* Geist nur ein Stück, welcher durch die ganze Fülle dringet, und wo er hinkomt, sich mit demselben Orte *inficiret* und gleich in demselben *Loco* mit Gott herrschet."

125. Cf. *Aurora*, II, 43 și urm.

126. Cf. *Aurora*, III, 36 și urm.

127. Cf. *Aurora*, II, 35 și urm.

128. Cf. *Aurora*, II, 28.

129. Cf. *Aurora*, II, 40.

130. Cf. *Aurora*, II, 42.

131. Cf. *Aurora*, II, 45.

132. Cf. *Aurora*, II, 48.

133. Cf. *Aurora*, III, 8, 9 și 10.

134. Cf. *Aurora*, III, 4 și 5.

135. Tatăl naturii este *Astrum*-ul.

136. Cf. Aurora, III, 7.

137. *Aurora*, III, 11: „Nicht mustu denken, das Gott im Himmel und über dem Himmel etwan stehe und walle, wie eine Kraft und *Qualität*, die keine Vernunft und Wissenschaft in sich habe, wie die Sonne; die lauft an ihrem Cirk herum, und schüttet von sich die Hitze und das Licht, es bringe gleich der Erden und den Creaturen Schaden oder Frommen; welches dan freilich geschähe, so die anderen *Planeten* und Sternen nicht wehrehen. Nein, so ist der Vater nicht; sondern ist ein allmächtiger, allweiser, allwissender, allsehender, allhöreder, allriechender, allfühlender, allschmeckender Gott, der da ist in sich sänftig, freundlich lieblich, barmherzig und freundenreich, ja die Freude selber."

138. Aurora, III, 13: „So man nun will Gott den Sohn sehen, so muss man abermal natürliche Dinge anschauen, sonst kan ich nicht von Ihm schreiben: Der Geist sihet ihn wol, aber man kan es nicht reden oder schreiben; dan das göttliche Wesen stehet in Kraft, die sich nicht schreiben oder reden lässet. Müssen derowegen Gleichnisse vor uns nehmen, wan wir wollen von Gott reden: dan wir leben in dieser Welt im Stückwerk, und sind aus Stückwerk gemacht worden."

139. *Aurora*, III, 23: „Also ist der Vater das selbstständige Wesen aller Kräfte, und der Sohn ist das Herze in dem Vater, das aus allen Kräften des Vaters immer geboren wird, und des Vaters Kräfte wieder erleuchtet."

140. *Aurora*, III, 21: „Hie merke die grosse Geheimniss Gottes: die Sone ist aus allen Sternen geboren oder gemacht, und ist das Licht aus der ganzen Natur genommen, und scheinet wieder in die ganze Natur dieser Welt; und ist mit den anderen Sternen verbunden, als wäre sie mit allen Sternen ein Stern."

141. *Aurora*, XXV, 60: „Nun merke: die Sonne hat ihren eigenen königlichen *Locum* für sich, und weicht von ihrem Orte, da sie ist zum ersten mal worden, nicht ab, wie etliche meinnen sie laufe in Tag und Nacht um den Erboden"; la p. 61, Böhme expune ipoteza copernicană. Lumea lui nu mai este geocentrică, ci heliocentrică, ceea ce, pe de altă parte, sporind rolul și importanța soarelui în lume, ne ajută să ne dăm seama cît de profund au înțeles înțelepții păgîni structura universului, divinizînd acest astru.

142. Cf. *Aurora*, II, 86.

143. *Aurora*, III, 22: „ Denn des Vaters Kraft gebäret den Sohn von Ewigkeit immerdar: so nun der Vater würde aufhören zu gebären, so wäre du Sohn nichts mehr; und so der Sohn nicht mehr in dem Vater leuchete, so wäre der Vater ein finster Tahl, dan des Vaters Kraft stiege auf Ewigkeit und könnte das Göttliche Wesen nicht bestehen."

144. Cf. *Aurora*, III, 26 și 27.

145. Cf. *Aurora*, III, 30.

146. Cf. *Aurora*, III, 36. *Ibid.*, 48: „Also findestu die Gleichniss der Dreyheit in dem göttlichen Wesen, in allen Dingen, schaue an was du wilst."

147. *Aurora*, III, 37: „Ihr saget, es sey ein einig Wesen in Gott, Gott habe keinen Sohn; nun tuhe die Augen auf; und sehe dich selber an; ein Mensch ist nach dem Gleichniss und aus der Kraft Gottes in seiner Dreyheit gemacht."

148. *Aurora*, III, 41: „Also findest du in einem Menschen 3. Quellbrunnen; erstlich die Kraft in deinen ganzen Gemüthe, das bedeutet Gott den Vater; darnach das Licht in deinen ganzen Gemüthe das erleuchtet das ganze Gemüthe, das bedeutet Gott den Sohn."

149. *Aurora*, III, 42: „Darnach so gehet aus allen deinen Kräften und auch aus deinen Lichte ein Geist aus, der ist verständig: dan alle Adern samt dem Lichte in dir sowol Herz und Hirn und alles was in dir ist, das macht denselben Geist und das ist deine Sele und bedeutet recht den H. Giet der vom Vater u. Sohne ausgehet, und regiret im ganzen Vater; dan die Sele des Menschen regiret im ganzen Leibe."

150. *Aurora*, III, 44: „Also findestu auch die Dreyheit der Gottheit in den Thieren; dan wie der Geist eines Menschen wird und entstehet, also auch in einem Thier, und ist in dem kein Unterschied."

151. *Aurora*, III, 45: „aus dem besten Kerne des Natur". Ideea se regăsește la Paracelsus și la Weigel, care de altfel a preluat-o de la cel dintîi.

152. Cf. *Aurora*, III, 44.

153. Cf. *Aurora*, III, 45 și 47.

154. Cf. *Aurora*, III, 46.

155. Valentin Weigel, voind să prezinte o analogie „perceptibilă și naturală" a Treimii divine, o găsise în structura trinitară a omului, compusă din *corp*, *suflet* și *spirit*. Cf. *Soli Deo gloria*, Newenstadt, 1618, pp. 46 și urm.; Opel, *Valentin Weigel*, Leipzig, 1864, pp. 122 și urm.

156. Cf. textele citate *supra*, nn. 152–154.

157. Cf. textele citate *supra*, nn. 115–119; *Aurora*, III, 38; XXIV, 34.

158. La Böhme, „spiritul" este ceva care se mișcă, care iese prin ochii omului supărat și otrăvește aerul (cf. *Aurora*, XI, 25). De altfel, aceasta era în mod curent noțiunea de spirit (suflu) înainte de Descartes; spiritul (*spiritus*) Sf. Toma este tot suflu, precum la Böhme. Cf. *Summa theologiae*, I, LXX, n. 4.

159. Cf. *supra*, p. 112.

160. Cf. *Aurora*, III, 45 și urm.; XXIV, 30 și urm.

161. *Aurora*, XII, 2: „Das Wort SCHUF mustu verstehen als man spräche ZUSAMMEN ZIEHEN oder ZUSAMMEN TREIBEN gleichwie die Erde zusammen getrieben." Această concepție cu privire la creație sau, mai exact, cu privire la facerea lumii prin condensări (coagulări) succesive ale materiei primordiale spirituale sau astrale a universului, identică corporeității divine, provine în linie directă de la Paracelsus. *Prima materia elementorum* (materia primă a elementelor) este, spune Paracelsus, același lucru cu *prima sacramentorum* ([materia] primă a sacramentelor), care este și corpul biruitor al lui Cristos, corp ce umple universul. Această concepție referitoare la corpul lui Cristos se regăsește la Böhme la sfîrșitul *Aurorei* (XXIV, 74), unde se combină cu concepția luterană a omniprezenței acelui *corpus Christi* și unde se vede influența concepției lui Schwenkfeld referitoare la eterna corporeitate a lui Cristos. De fapt, această concepție, cu toate că se întîlnește constant la Böhme, se bazează pe o metafizică diferită: presupune dualitatea forță–materie și definește corpul sau materia ca opus necesar forțelor, și nu ca produs și sinteză ori, în egală măsură, ca sursă. Böhme nu a înțeles incompatibilitatea celor două concepții.

162. *Aurora*, XIX, 55: „Es haben zwar viel Scribenten geschrieben, der Himmel und die Erde seyn aus nichts geschaffe: nimt mich aber Wunder, das unter so treflichen Männern nicht einer ist gefunden worden, der doch hätte den rechten Grund können beschreiben; sintemal doch derselbe Gott ist von Ewigkeit gewesen, der itzt ist." Ultimul alineat vrea să spună că creația *durează* veșnic și că, astfel, poate fi cunoscută de spirit în orice moment.

163. *Aurora*, XIX, 56: „Wo nun Nichts ist du wird auch nichts, alles Dinge mus eine Wurzel haben, sonst wächst nichts."

164. *Aurora*, XIX, 42: „... Lieber, was ist dan an diesem Orte gewesen vor der Zeit der Welt? Woltestu sagen: Nichts; so redestu ohne Vernunft; du must je sagen, das Gott alda gewesen sey, sonst wäre alda nichts worden."

165. *Aurora*, III, 14: „Der Vater ist alles, und alle Kraft bestehet in dem Vater: Er ist der Anfang und das Ende aller Dinge ausser Ihm ist nichts; und alles was da worden ist, das ist aus dem Vater worden. Dan vorm Anfang der Schöpfung der Creaturen war nichts und nur allein Gott: und wo nun nichts ist, daraus wird nichts; alle Ding muss eine Ursache oder Wurzel haben sonst wird nichts." Cf. *supra*, n. 162. Böhme surprinde foarte bine sensul și sursa opoziției dintre concepția lui și cea a susținătorilor creației *ex nihilo*. Este vorba despre transcendența divină sau, dimpotrivă, despre imanența ei în lume; este vorba despre natura lumii și, prin urmare, despre natura omului; în fond, la el este vorba despre doctrina unui Dumnezeu distant, care nu s-ar afla în lume (cf. *supra*, pp. 35; 69, n. 73; 74, n. 104). Iar Böhme semnalează foarte clar legătura care, după părerea lui, unește doctrina transcendenței divine de cea a predestinării.

De asemenea, *Aurora*, XXI, 58: „Der Einfältige spricht: Gott hat alles aus NICHTS gemacht: er kennet aber denselben Gott nicht und weis nicht was Er ist; wan der die Erde ansihet mitsamt der Tieffen über die Erden; so denkt er: das ist nicht Gott oder da ist nicht Gott. Er bildet ihm allezeit für, Gott wohne allein über den blauen Himmel oder Sternen, und regire etwa mit einem Geist, der von ihm ausgehe in dieser Welt, sein *Corpus* sey nicht hier auf Erden und in den Erden gegenwärtig." — 59. „Solche Meinnung habe ich auch in der *Doctoren* Bücher und Schriften gelesen: und eben darum ist auch so vielerley Meinnung und Zank unter den Gelehrten entstanden." *Aurora*, XXIII, 2: „Da denkt er dan, das hat Gott aus seinem Vorsatz aus Nichts also gemacht: wie könte in dem Wesen Gott seyn, oder wie könte dass Gott selber seyn? Er bildet ihm immer ein, es sey nur also ein Haus, darinnen Gott mit seinem Geiste regire und wohne: Gott könne ja nicht ein Gott seyn, dessen Wesen in Kraft dieses Regiments bestehe." Dar este foarte riscant să presupunem un *Vorsatz* (proiect) creator în Dumnezeu, căci aceasta ne-ar duce în final la a nu mai putea susține doctrina libertății. Dacă lumea este creată de Dumnezeu din nimic și, prin urmare, este total străină de Dumnezeu, la fel este și omul; or, în acest caz, nici omul, nici lumea nu au în sine nimic divin; nu pot nici să-l afle pe Dumnezeu în sine, nici să acționeze de la sine putere, pentru că în acest caz nu sînt de fapt nimic și nu au nici ființă proprie; nu sînt decît realizările proiectelor și hotărîrilor divine. De aceea, acei *Scribenten* (scribi), care afirmă creația *ex nihilo*, afirmă și neputința voinței, justificarea *ab extra* și predestinarea. *Aurora*, XIII, 10: „Also sind auch solche Scribenten der Lügen und Verdamniss Baumeister, die dem Teuffel helfen seine Lügen bestätigen und aus dem barmherzigen, lieblichen freudlichen Gott, einen

Morder und eifrigen Verderber machen, und verkehren Gottes Wahrheit in Lügen." — 7: „Es darf auch wol die itzige Welt sagen, Gott habe es in seinem vorsetzlichem Rahte also beschlossen, das etliche Menschen sollen selig seyn und etliche verdamt; darzu habe Gott den Fürsten *Lucifer* darum verstossen, dass er solt ein *Spectacul* seyn des Zornes Gottes" — ceea ce echivalează de fapt cu negarea totală a lui Dumnezeu. — 12: „So dan Gott das Böse wolte und auch das Gute, so muste Er mit Ihm selber uneins seyn, und würde folgen dass eine Zerstörung in der Gottheit sey, das eines wider das andere lauffe, und eines das andere verderbe." Din acest exemplu se vede cît de bine închegate sînt tezele metafizice și tezele religioase ale lui Böhme în perioada *Aurorei*, cît de profund analizează el legătura dintre transcendența absolută a lui Dumnezeu, neputința creaturii și predestinare. Și nu ne vom mira văzîndu-l apoi elaborînd o doctrină a ființei și a creației, în care creatura să fie liberă în însuși actul propriei creații la care participă. Pentru a scăpa de predestinare, Böhme a trebuit să așeze libertatea în centrul ființei.

166. Cf. *Aurora*, XIX, 24; XXI, 65; XXV, 46.

167. Cf. textele citate *supra*, nn. 94 și 109.

168. Emoția provocată de timida încercare a lui William James, precum și de cea, mult mai energică, a lui Henri Bergson de a reacționa împotriva cartezianismului latent din gîndirea modernă este o dovadă a afirmației noastre. Și dacă mai este nevoie de alta, ea poate fi găsită în dificultatea extremă pe care o prezintă pentru noi analiza și înțelegerea concepțiilor primitive despre suflet, corp, viață, acțiune etc. Sînt dificultăți atît de mari, încît cei mai mulți etnografi nici nu își dau seama de ele ori mărturisesc cinstit neputința de a le depăși. De exemplu, citind volumul lui Lévy-Bruhl, *Âme primitive* (Paris, 1927), observăm efortul parcurs pentru a face cale-ntoarsă, „pentru a uita ce știm", și anume „că spiritul înseamnă gîndire, că este imaterial etc., etc." — pe scurt, pentru a-l uita pe Descartes.

169. Cf. L. Rougier, *La matière et l'énergie*, Paris, 1921, pp. 87 și urm. Rougier materializează energia și dematerializează materia cu ușurința cu care o face Paracelsus.

170. F. Oetinger, *Swedenborg's Auserlesene Schriften*, IV, Frankfurt, 1776, p. 32: „Der Hauptbegriff in dem System Jakob Böhmes, ist der der allen Philosophen fehlt, nämlich das *ens penetrabile* das nicht materiell und auch nicht nur geistlich ist sondern indifferent zu Geist und Materie." Acest *ens penetrabile* este vechi cît lumea, este principiul fundamental al fizicii stoice.

171. Cf. F. Oetinger, *Biblisches Wörterbuch*, p. 397; *Lehrtafel der Princessin Antonia*, p. 207.

172. *Aurora*, IV, 13: „In der Göttlichen Pomp sind fürnemlich 2. Dinge zu betrachten: erstlich der *Salliter* oder die Göttliche Kräfte, die sind eine bewegende, quallende Kraft; in derselben Kraft wächst aus und gebähret sich die Frucht nach jeder *Qualität* und Art, als himlische Bäume und Standen, die ohne Aufhören die Frucht tragen, schön blühen und wachsen in Göttlicher

Kraft, also freundenreich, dass ich das nicht reden oder schreiben kan; sondern ich stammele daran, wie ein Kind das da lernet reden, und kans nirgend recht nennen, wie es der Geist zu erkennen gibt."

173. *Sal nitri* nu este decît acidul uric (cf. Martin Ruland, *Lexicon Alchemiae*, s.v.). Evident, la Böhme nu este vorba despre acidul uric. El nu este prea sigur de termen — îl scrie *Salliter*, *Salitter*, *Salniter* și *Saliter*: auzindu-l undeva, i-a plăcut probabil și i-a părut plin de sens; mai ales pentru că în *Salliter* există *Sal*, iar în alchimia lui Paracelsus, pe care, în perioada *Aurorei*, Böhme nu o cunoștea decît imperfect, sau din surse de mîna a treia, în pofida afirmațiilor lui din care s-ar putea presupune contrariul, acest *Sal* este puterea sau principiul solidarității, al uscăciunii, al rigidității, al durității sau al materialității. *Salliter*, principiul materializării și solidificării în puterile Tatălui, ar fi pentru acest *sal* ce este *aquaster* pentru apă.

174. Cf. É. Bréhier, *Chrysippe*, Paris, 1910, pp. 116 și urm.; L. Robin, *La Pensée grecque*, Paris, 1923, pp. 414 și urm.; Zeller, *Philosophie der Griechen*[3], III, 1, pp. 116 și urm.

175. Cf. textul citat *supra*, n. 172; *Aurora*, IV, 15; IX, 16; XXII, 2.

176. Böhme scrie *Marcurius*, și nu *Mercurius*, pentru că în limba naturală silaba *Mer* are cu totul alt sens decît *Mar*, deci trebuie spus *Mar*, și nu *Mer*. Cf. *Aurora*, IV, 12 și 15; A. von Harless, *op. cit.*, pp. 56 și urm.

177. Mercurul alchimiștilor este o ființă care tulbură, la care un singur lucru este sigur, și anume faptul că nu are nimic comun cu mercurul obișnuit. Cf. Kopp, *Geschichte der Chemie*, II, Braunschweig, 1844, pp. 347 și urm.; Berthelot, *Introduction à la chimie des anciens et du moyen âge*, Paris, 1889, pp. 16 și urm.; Lipmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Berlin, 1919, pp. 97, 214–219; în sfîrșit, Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I, New York, 1923, pp. 233, 318 și 764. Concepția alchimică despre mercur continuă tradiția elenistică a zeului Mercur = Hermes = Thot, personificarea vorbirii și gîndirii. Cf. Reitzenstein, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*[2], Leipzig, 1920, pp. 102–105 și 180.

178. Aceasta permite o corelare între *Mercurius* și Cuvînt, precum și stabilirea unei legături între alchimie și teologia Cuvîntului.

179. Cf. *Aurora*, IV, 15 și urm.

180. Cf. *Aurora*, V, 13; VI, 22; VII, 13 și 14.

181. *Aurora*, XII, 41: „Ein jeder est beschaffen wie die ganze Gottheit, und ist wie ein kleiner Gott: dan da Gott die Engel beschuf, so beschuf er sie aus sich selber; nun ist Gott an einem Orte wie am andern, er ist überall der Vater, der Sohn und der H. Geist."

182. *Aurora*, VI, 1: „Sihe, wie das Wesen in Gott ist, also ist auch das Wesen in Menschen und Engeln; und wie der Göttliche *Corpus* ist, also ist auch das Englische und Menschliche. Allein das ist der Unterschied, dass ein Engel und Mensch eine Creatur ist und nicht das ganze Wesen; sondern ein Sohn des ganzen Wesens, den das ganze Wesen geboren hat: darum ist er billing dem ganzen Wesen untertahn, dieweil er seines Leibes Sohn ist."

183. *Aurora*, V, 4: „Er zeiget auch der Geist hell und klar, dass die Engel und Menschen Eine Bildniss haben: es ist noch die gewisse Hoffnung der Auferstehung, da werden wir wieder Englische Klarheit und Reinigkeit bekommen."

184. *Aurora*, VI, 18: „Nun dieses alles was sich ein Engel gebraucht, was ausser ihm ist, zu Erbauung seines Lebens, das ist nicht sein corporlich Eigentuhm, das er für Natur-recht hat; sondern der himlische Vater gibt ihnen alles aus Liebe. Ihr *Corpus* ist zwar ihr Eigentuhm, dan Gott hats ihnen zum Eigentuhm gegeben; und was einem nun für eigen oder zum Eigentuhm gegeben ist, das ist aus Natur-recht sein; und handelt der nicht recht dran, der es ihm ohne Bedinge wider nimt. Also tuht Gott auch nicht; darum ist ein Engel eine ewige, unvergängliche Creatur, die in alle Ewigkeit bestehet."

185. Cf. Studiul nostru despre Paracelsus din *Revue d'histoire des religions*, 1928.

186. Cf. Paracelsus, *Liber Asoth*, § 61, Werke, ed. Huser, X, Strasbourg, 1589, ap.

187. Cf. *Aurora*, IV, 26 și urm.; V, 22; VI, 10–12.

188. Cf. *Aurora*, IV, 30; V, 7, 8 și urm.; *supra*, p. 107.

189. Cf. *Aurora*, IV, 35; V, 6 și 12; *supra*, p. 107.

190. Cf. *Aurora*, VI, 5 și 6; V, 8 și 9; *supra*, n. 149.

191. *Aurora*, XII, 61: „Gleichwie die kleinen Kinder, wan sie im Mayen in die Blümlein gehen: da ihr dan manchmal viel zusammenkommen; da haben sie ein freundlich Gespräche und pflücken die Blümlein viel und mancherley. Wan nun dis geschehen ist, so tragen sie dieselben in ihren Händen und fangen an gar einen kurzweiligen Reihen-Tanz, und singen aus ihres Herzens Freude und freuen sich: also tuhn auch die Engel im Himmel wan sie aus fremdem Heere zusammen kommen." — 62. „Dan die verderbte Natur dieser Welt arbeitet mit höchstem Fleisse, dass sie möchte himlische *Form* hervorbringen: und müssen oft die kleinen Kinder der Eltern Lehrmeister seyn, so es die Eltern konten verstehen."

192. *Aurora*, XII, 31: „Wem sol ich nun die Engel vergleichen? Den kleinen Kindern wil ich sie recht vergleichen, die im Mayen, wan die schönen Röselein blühen miteinander in die schönen Blümelein gehen, und pflücken derselben ab, und machen feine Kränzlein daraus, und tragen die in ihren Händen und freuen sich; und reden immerdar von der mancherley Gestalt der schönen Blumen, und nehmen einander bey den Händen, wan sie in die schönen Blümlein gehen: und wan sie heim kommen, so zeigen sie dieselbe den Eltern und freun sich; darob dan die Eltern gleich eine Freude an den Kindern haben, und sich mit ihnen freuen."

193. Cf. *Aurora*, V, 4 și urm.; XIX, 23 și urm.

194. *Aurora*, XII, 101: „Gleichwie *Micha-El* ist erschaffen nach der *Qualität*, Art und Eigenschaft Gottes des Vaters; also ist auch *Lucifer* erschaffen worden nach der *Qualität*, Art und Schönheit Gottes des Sohnes."

195. *Aurora*, XII, 102: „Sein Revier, Art und Raum mit seinem ganzen Heere, darinnen er ist zur Creatur worden und das sein Königreich gewesen ist, das ist der erschaffene Himmel und diese Welt, darinnen wir mit unsern Könige Jesu Christo wohnen."

196. Cu toate acestea, locul lui Lucifer nu se întinde decît pînă la lună (cf. *Aurora*, XII, 107).

197. *Aurora*, XII, 95: „Derselbe Cirk oder Raum, darinnen er und seine Engel geschaffen sind, ist sein Königreich: und er ist ein lieber Sohn Gottes des Vaters in der Natur, ein creatürlicher Sohn, an dem der Vater seine Freude hat." — 96. „Nicht mustu ihn dem Herzen oder Lichte Gottes vergleichen, das da ist in dem ganzen Vater, das da weder Anfang noch Ende hat, wie Gott der Vater selber."

198. *Aurora*, XII, 93: „Nun gleichwie alle Engel dem Könige verbunden sind, also ist auch der König Gott seinem Schöpfer verbunden, wie Leib und Sele. Den Leib bedeutet Gott und die Sele der englische König, der in dem Leibe Gottes ist, und ist auch im Leibe Gottes zur Creatur worden; und bleibet ewig in dem Leibe Gottes, wie die Sele in ihrem Neste. Darum hat auch Gott also hoch *glorificiret* als sein Eigentum, oder wie die Sele im leibe *glorificiret* ist." În cea de-a doua concepție, Tatăl este „corpul" lui Dumnezeu, care își zămislește Fiul (sufletul) din „totalitatea" sa; în fiecare parte (împărăție) se află un suflet al părții, care este arhanghelul; este limpede, părțile corpului sau ale împărăției arhanghelului generează la rîndul lor „sufletele" îngerilor. Am văzut mai sus că spiritul creat (al omului) apărea cîteodată la Böhme ca *parte* a Sfîntului Duh.

199. *Aurora*, VIII, 2: „Nun merke: gleichwie ein Engel in seinem *corporlichen* Leibe ist beschaffen mit allen Glidern, also ist auch ein Ganz Königreich beschaffen, das ist zusammen wie ein Engel." — 3. „Wan man alle Umstände recht betrachtet, so findet sichs, dass das ganze *Regiment* in seinem Revier in einem Königreiche ist beschaffen wie ein *Corpus* eines Engels, oder wie die Heilige Dreyfaltigkeit."

200. *Aurora*, VII, 46: „Also hate auch eine *Forma* und Gestalt mit den Engeln: alle Engel eines Königreichs bedeuten die viel und mancherley Kraft Gottes des Vaters; und der englische König bedeutet den Sohn des Vaters; oder das Herze aus des Vaters Kräften, und Er ist auch das Herze aus allen Kräften, daraus die Engel gemacht sind: Der Ausgang aus dem Könige eines Engels in seine Engel, oder die *Inficirung* seiner Engel, bedeutet Gott den Heiligen Geist." Cf. *supra*, p. 121.

201. Cf. *Aurora*, VI, 22.

202. Cf. *Aurora*, VII, 13; XII, 20.

203. Unitatea primelor șapte capitole din *Aurora* este atestată chiar de Böhme. *Aurora*, prefață, 107: „Die sieben ersten Capitel handeln schlecht und bereifliech [...] dann gehet es immer mehr in die Tiefe [...] meiner und auch des Lesers zäher Begreiflichkeit willen." Cf. și W.E. Peuckert, *Das Leben Jakob Böhmes*, pp. 112 și urm.

204. Cf. *Aurora*, XII, 17 și urm.; XV, 26 și urm.; XXII, 11 și urm.

205. Cf. *Aurora*, VIII, 20 și urm.

206. Cf. *Aurora*, VIII, 20; IX, 41 și urm.

207. *Quellgeister*; cf. *Aurora*, VIII, 27.

208. Asupra rolului și valorii mistice a numerelor, cf. Franz Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*, Leipzig, 1914.

209. Cf. *Aurora*, VIII, 25; *De triplici vita hominis*, IV, 36 și urm.

210. Cf. Stöckl, *Geschichte der Philosophie im Mittelalter*, II, Mainz, 1866, pp. 567 și urm., și, înainte de el, Molitor, *Philosophie der Geschichte oder über Tradition*, I, Frankfurt, 1827, prefață.

211. F. Oetinger, *Biblisches Wörterbuch*, p. 293: „Böhme sagt, wie die Cabbalisten, das Gott *Seir Anpin* klein vom Gesicht, und *Ait Anpin* gross vom Gesicht, seie. [...] Das sind die Kräften Gottes in den *Nazaech* d.i. in der Überwindung alles dunkeln und in der Unauflösichkeit des Ewigen Lebens." Cf. și *Lehrtafel der Princessin Antonia*, II, pp. 97 și 342.

212. Mai ales dr. Walter. Cunoașterea — cel puțin superficială — a doctrinei din Zohar (*Sepher Ha-Zohar*/*Cartea splendorii*), în pofida a ceea ce crede Vulliaud (*La Kabbale juive*, II, Paris, 1923, pp. 353 și urm.), nu era nici sporadică, nici greu de dobîndit în secolul al XVI-lea. Pentru cei care nu cunoșteau ebraica, exista cartea lui Reuchlin. Nici nu era necesar să o citești personal; trebuia să găsești pe cineva care a citit-o; era suficient să îl fi citit pe Agrippa von Nettesheim pentru a avea noțiuni de Cabală. Paracelsus vorbește deseori despre ea. Evident, Böhme nu știe prea multe lucruri: ortografiază chiar *Gabalis* și *gabalistica*; abia în una dintre lucrările ulterioare utilizează de două ori termenul Cabală, considerînd-o filozofia vechilor rabini. Cf. *Quaestiones theosophicae*, III, 34; VI, 11.

213. Iată lista de sefirot cf. S. Karppe, *Étude sur l'origine et la nature du Zohar*, Paris, 1905, pp. 369–370: 1. coroana (*keter*); 2. înțelepciunea (*chochmah*); 3. inteligența (*binah*); 4. grația sau măreția (*chezed* sau *guedoulah*); 5. dreptatea sau forța (*din* sau *guebourah*); 6. frumusețea (*tiferet*); 7. biruința sau victoria (*nezach*); 8. slava (*hod*); 9. temeiul (*jesod*); 10. imperiul sau regalitatea (*malkouth*).

214. Cf. A. von Harless, *Jakob Böhme und die Alchimisten*, pp. 67 și urm.

215. Böhme explică faptul că procesul metalic este septiform, necesitînd șapte operații și șapte „focuri", cf. *Aurora*, XXII, 91–104. Dar este evident că cele șapte „focuri", corespunzînd celor șapte metale și celor șapte planete, ne readuc la concepția astrologică și nu oferă cheia celor șapte calități concrete ale construcției pe care Böhme, dimpotrivă, caută să o facă să corespundă concepției astrologice. De altfel, evident, *vitriolul*, element de bază în procesul metalic de tip alchimic, este prototipul *salliter*-ului böhmist — cf. Harless, *op. cit.*

216. *Aurora*, III, 18; XXVI, 37: „Dan das instehende Rad der Sternen und *Planeten* ist anders nicht als wie die Geburt in den 7. Natur-geistern von den Zeiten der Welt ist aufgangen, darinnen sich haben Bildnisse und Figuren,

sowol himmlische Früchte *figuriret* nach der ewigen Gottheit Recht"; cf. și *ibid.*, XXVI, 51.

217. Cf. *supra*, nn. 198 și 199.

218. Cf. *supra*, nn. 17 și 141.

219. Cf. *Aurora*, VIII, 38; XVI, 27 și urm.

220. Cf. *Aurora*, II, 7; VIII, 20 și 25; XVI, 7–13.

221. *Aurora*, XVIII, 26: „Dieser Geist aber oder diese Geburt hat 4. *Species*, als Herbe, Süsse, Bitter, Hitze: diese 4. gebären die Begreiflichkeit in der dritten Geburt. Der fünfte Geist ist die Liebe; die entstehet vom Lichte des Lebens, die gebäret die Sinnlichkeit und Vernunft. Der 6. Geist ist der Tohn: der gebäret den Schall und die Freude, und ist der aufsteigende Quell durch alle Geister."

222. *Aurora*, VIII, 6: „Die erste *Qualität* oder der erste Geist Gottes [...] ist die herbe *Qualität*."

223. *Aurora*, VIII, 21: „Die andere *Qualität* oder der andere Geist Gottes in dem Göttlichen *Salliter* oder in der Göttlichen Kraft ist die süsse *Qualität*."

224. *Aurora*, VIII, 26: „Die dritte *Qualität*, oder der dritte Geist Gottes in des Vaters Kraft ist die bittere *Qualität*."

225. Cf. *Aurora*, VIII, 33.

226. Cf. *Aurora*, VIII, 92.

227. Cf. *Aurora*, X, 1 și urm.

228. Cf. *Aurora*, XI, 1 și urm.

229. Cf. *Aurora*, XXII, 94.

230. *Aurora*, X, 3: „Dass aber einer der erste und andere und so fortan genennet wird, wird dahin gesehen welcher der erste an der Bildung einer Creatur und Formung ist. Dan sie sind alle sieben gleich-ewig, und hat keiner einen Anfang und Ende und darum dass die 7. *Qualitäten* immer eine die andern gebäret, und keine ausser der andern ist, erfolget dass da sey ein ewiger, eyniger, allmächtiger Gott."

231. Cf. *Aurora*, X, 12 și 39; XVII, 26; XXIII, 18.

232. Această formulare nu există la Böhme; o folosește F. von Baader pentru a caracteriza ideea böhmistă de viață divină. Cf. F. von Baader, *Vorlesungen über Jakob Böhmes Theologumena und Philosopheme*, Werke, III, Leipzig, 1852, p. 416.

233. Calitățile sau spiritele-surse reprezintă natura aprinsă și mînioasă, acea *ira*, acel *Zorn* al lui Dumnezeu; în măsura în care reprezintă puterile astrale în lume, ele explică răul: se știe foarte bine că răul este produs de astre; în măsura în care constituie corpul viu, ele sînt supuse acțiunii spiritului, formînd în același timp un instrument al acțiunii *ad extra*.

234. Ele sînt δυνάμεις în sensul filonian și neoplatonician al cuvîntului. Cf. Zeller, *Philosophie der Griechen*[3], III, Leipzig, 1880, pp. 127 și urm.; É. Bréhier, *Les Idées philosophiques de Philon d'Alexandrie*[2], Paris, 1924, pp. 136–151.

235. Cf. *Aurora*, VIII, 15.

236. Cf. *Aurora*, VIII, 16.

237. Apa este esențialmente dulce — *das süsse Wasser* —, spune Böhme. „Apa" seamănă mult mai mult cu uleiul decît cu apa noastră. Cf. *Aurora*, XVII, 7; M. Ruland, *Lexicon Alchemiae*, s.v.

238. Cf. *Aurora*, VIII, 26–28.

239. Cf. *Aurora*, XV, 1.

240. Cf. *Aurora*, XXIII, 21.

241. Cf. *Aurora*, VIII, 27.

242. *Aurora*, VIII, 30: „Nun merke: In diesen 3 *Species* oder Qualitäten stehet das *corpor*liche oder das creatürliche Wesen aller Creaturen im Himmel und in dieser Welt; es sey gleich ein Engel oder Mensch oder Viehe oder Vogel, oder Gewächse auf himmlische oder irdische *Form*, *Qualität* und Art, sowol alle Farben und *Formen. In Summa* alles was sich bildet, das stehet in dieser drey Haupt-*Qualitäten* Kraft und Gewalt, und wird durch sie gebildet, und auch in ihrer eigenen Kraft *formiret*." *Ibid.*, XXI, 102: „Die ersten 3. als Herbe, Bitter und Süsse gehören zur Bildung des *Corpus* und darinnen stehet die Beweglichkeit und der Leib: die haben nun die Begreiflichkeit und sind die Geburt der äussersten Natur." — 103: „Die andern 3. als Hitze, Liebe und Thon, stehen in der Unbegreiflichkeit und werden aus den ersten 3 en geboren: und das ist nun die innerliche Geburt, mit welcher die Gottheit *inqualiret*."

243. *Aurora*, VIII, 33: „Die vierte *Qualität*, oder der vierte Quellgeist in der Göttlichen Kraft Gottes des Vaters ist die Hitze: die ist der rechte Anfang des Lebens, und der rechte Geist des Lebens."

244. Cf. *Aurora*, VIII, 34.

245. Cf. *Aurora*, XV, 27.

246. Cf. *supra*, n. 237.

247. Cf. *Aurora*, XXIII, 22.

248. Cf. *Aurora*, X, 18; XI, 86; XXV, 29.

249. Cf. *Aurora*, XV, 27; XXIII, 23 și 27; XVIII, 14 și 26.

250. Cf. *Aurora*, XVIII, 38. Böhme susține (cf. IX, 29 și 33; XI, 9; XIII, 69 și 70) că fără căldură lumea ar fi o „cameră a morții", încremenită în nemișcare și frig (*Unbeweglichkeit und Kälte*).

251. *Aurora*, X, 38: „Das ist aber, der Blitz ist der Lichtes Mutter: dan der Blitz gebäret das Licht von sich, und ist der Grimmigkeit Vater; dan die Grimmigkeit bleibet im Blitze als ein Same im Vater; und derselbe Blitz gebäret auch den Thon oder Schall." Fulgerul este *mama* luminii, spune Böhme, care disprețuiește gramatica. F. von Baader va susține în celebrul lui studiu că fulgerul este *tatăl* luminii (*Über den Blitz als Vater des Lichts*).

252. Cf. *supra*, pp. 131–132.

253. *Aurora*, VIII, 81: „Nun brennets zugleich in allen *Qualitäten* von dem angezündete Feuer, und das Feuer brennet aus den *Qualitäten*: dan alle *Qualitäten* brennen; und dasselbe Feur ist ein Feur, und nicht viele Feuere." — 82: „Und dasselbe Feur ist der wahrhaftige Sohn Gottes, der von Ewigkeit zu

Ewigkeit immer also geboren wird." — 84: „Nun merke: Aus demselben Feur gehet der Blitz oder das Licht aus, und wallet in allen Kräften, und hat aller Kräfte Quellbrunn und Schärfe in sich. Dieweil es durch den sohn aus allen Kräften des Vaters geboren ist, so macht es nun hinwiderum alle Kräfte in dem Vater lebendig und beweglich: und durch denselben Geist sind alle Engel formiret und aus des Vaters Kräften gebildet worden."

254. *Aurora*, X, 40: „Alhier wil ich den Leser vermahnet haben, das er die Göttliche Geburt recht betrachte. Du solst nicht denken das ein Geist neben dem andern stehe, wie du die Sterne am Himmel siehest nebeneinander stehen; sondern sie sind alle 7. in einander wie ein Geist."

255. *Aurora*, XXIII, 18: „Diese 7 Gebärungen in allem ist keine erste, und auch keine die ander, dritte und letzte; sondern sie sind alle 7 eine jede die erste, ander, dritte, vierte und letzte. Doch muss ich nach creatürlicher art und Weise eine nach der andern setzen, sonst verstehestu es nicht, dan die Gottheit ist wie ein Rad mit 7 Räder ineinander gemacht, da man weder Anfang noch Ende sihet." Roata cu șapte roți este probabil o reminiscență a carului lui Iezechiel, al cărui rol în speculațiile cabalistice este cunoscut, dar poate fi pur și simplu o imagine a sistemului solar.

256. *Aurora*, X, 21: „Alhie solstu aber wissen, dass nicht ein Geist allein kan einen andern gebären, ihrer zwene könnens auch nicht tuhn; sondern die Geburt eines Geistes stehet in aller 7. Geistes Wirkung; ihrer 6. gebären immer den siebenten; und so einer nicht wäre, so wäre der ander auch nicht." — 22: „Das ich aber alhier bisweilen nur zwene oder drey zur Geburt eines Geistes erkenne, das tuhe ich um meiner selbst Schwachheit willen; dan ich kan nicht alle 7. in meinem verderbten Gehirne in ihrer Volkommenheit auf einmal ertragen. Ich sehe wohl alle 7.; aber wan ich *speculire* in sie, so steiget der Geist im mitlern Quell-Brunne auf, da sich der Geist des Lebens gebäret; der steiget nun über sich oder unter sich, und kan die Geister Gottes nicht alle 7. auf einen Gedanken oder auf einmal begreifen, sondern stückweise."

257. *Aurora*, XI, 7: „Siehe alle 7. Geister wären ausser dem Blitz ein finster Tahl." — 12: „Und der Blitz stehet inmitten zwischen diesen 7. Geistern und wird von allen 7. geboren." — 13: „Und die 7. Geister sind des Lichtes Vater, und das Licht ist ihr Sohn, den sie von Ewigkeit zu Ewigkeit immer also gebären, und das Licht erleuchtet und macht immer und ewig die 7. Geister und freundenreich."

258. Din acest motiv, nici focul nu este *o* calitate, ci o *species* (aprindere) a tuturor celor — sau în toate cele — șapte calități.

259. *Aurora*, XXIII, 34: „Das Licht das sich nun aus dem Feur gebäret und in dem Wasser scheinend wird und erfüllet die ganze Gebärung, und erleuchtet sie und sänftiget sie, das ist das wahrhaftige Herze Gottes oder der Sohn Gottes: das er wird aus dem Vater immer also geboren; und ist eine andere Person als die *Qualitäten* und Gebärung des Vaters."

260. *Aurora*, IX, 12: „Nun merke: die holdselige Liebe welche ist der fünfte Quellgeist in der göttlichen Kraft, ist der verborgen Quell, den das *corpor-*

liche Wesen nicht begreifen noch umfassen kan, als nur wan er in dem *Corpus* aufgehet, so *triumphir*et das Corpus darinnen, und gebäret sich freundlich und lieblich: dan er gebäret nicht zur Bildung eines *Corpus*, sondern gehet in dem *Corpus* auf wie eine Blume aus der Erden. Nun derselbe Quellgeist nimt anfänglich seinen Ursprung aus der süssen *Qualität* des Wassers."

261. *Aurora*, VIII, 98: „Wem sol ichs doch vergleichen? Sol ichs der Liebe dieser Welt vergleichen, so ist es nur ein finster Tahl; ach und gross! ich kan mit nichtes vergleichen als nur mit der Auferstehung von den Todten; da wird das Lieb-Feur wieder aufgehen in uns und den Menschen freundlich umfangen, und unsere herbe, bittere und kalte, finstere und todte *Qualität* wieder anzünden und uns freundlich umfangen."

262. *Aurora*, IX, 28: „Aber diese irdische Liebe ist mir kalt Wasser und nicht recht Feur; man kan kein recht Gleichniss in dieser halb todten Welt finden als nur die Auferstehung der Todten am Jüngsten Tage, das ist ein volkommen Gleichniss, in allen göttlichen Dingen, das rechte Liebe Empfangen."

263. *Aurora*, XIII, 59: „Nun so dan in diesem *Corpus* keine *Qualität* mehr wäre, die da könte dieser vier *Qualitäten* Grimmigkeit löschen, wäre ja eine stete Feindschaft darinnen: dan die bittere wäre wider die herbe indem sie also darinnen stürmet und reisset und die herbe zersprengete."

264. *Aurora*, X, 51: „Nun möchtestu sagen: Ist dan in Gott auch ein Widerwille zwischen den Geistern Gottes? Nein: ob ich gleich alhie ihre ernstliche Gestalt anzeige, wie die Geister Gottes so ernstlich und strenge geboren werden, dabey ein jeder gar wol den grossen Ernst Gottes verstehen mag, so erfolgt darum nicht dass eine Uneinigkeit zwischen ihnen sey."

265. *Aurora*, X, 54: „In Gott *triumphir*en alle Geister wie ein Geist, und ein Geist sänftget und liebet immer den andern und ist nichts dan eitel Freude und Wonne; ihre strenge Geburt aber, welche im Verborgen geschiht, die mus also seyn; dan das Leben und der Verstand und die Allwissenheit wird also geboren; und das ist eine ewige Geburt, die keinmal anders ist."

266. *Aurora*, IX, 37: „Nun merke: gleichwie die Glieder des Menschen eines das ander liebet, also auch die Geister in der göttlichen Kraft, da ist nichts dan eitel Sehnen, Begehren und Erfüllen, darzu einer in dem andern *Triumphir*en und sich Freuen; dan durch diese Geister komt der Verstand und Unterschied in Gott, in Engeln, Menschen, Thieren und Vögeln, und allem was da lebet; Dan in diesen 5. *Qualitäten* gehet auf das Sehen, Riechen, Schmecken und Fühlen, und wird ein vernünftiger Geist."

267. Cf. *Aurora*, XV, 36 și 38.

268. Cf. *Aurora*, X, 55 și 56; XIX, 65; XXIV, 10; XXV, 15. Să nu uităm că pentru Böhme, dar și pentru Paracelsus, viața se află la baza și la originea tuturor lucrurilor.

269. Această convingere este de altfel inclusă în teoria umorilor și temperamentelor.

270. Cf. *Aurora*, VIII, 8; IX, 33; XI, 65; XIII, 55 și 56.

271. Cf. *Aurora*, IX, 15; XIII, 59; XXII, 73; XXVI, 59.

272. Cf. *Aurora*, IX, 17; X, 51; XV, 44; XXVI, 55.

273. Oare o doctrină metafizică poate fi altceva decît haina intelectuală a unei convingeri?

274. Tonul este din nou legat de inteligență prin vorbire, singurul act ce face posibilă diferențierea lucrurilor; identificarea vorbirii, a discursului, a cuvîntului și a gîndirii este un fapt cît se poate de firesc în filozofie și teologie; cu toate acestea, rareori se întîlnește un mod de identificare atît de naiv precum cel al lui Böhme.

275. *Aurora*, X, 1: „Der sechste Quellgeist in der göttlichen Kraft ist der SCHALL oder THON, dass alles darinnen schallet und thönet, daraus die Sprache und Unterschied aller Dinge erfolget, darzu der Klang und Gesang der heiligen Engel: und stehet darinnen die Formung aller Farben und Schönheit, darzu die himlische Freundenreich."

276. Cf. *Aurora*, X, 6.

277. Cf. *Aurora*, X, 7.

278. Cf. *Aurora*, XV, 58.

279. Böhme distinge sunetul de zgomot; astfel, sunetul armonios al metalelor exprimă structura interioară armonioasă, dominată mai mult sau mai puțin de iubire și de acea *Temperatur* a spiritelor-surse; dimpotrivă, în zgomotul produs prin lovirea unei pietre se revelează o structură dominată de *Turba*.

280. Ideea potrivit căreia orice ființă se exprimă și „vorbește" prin calitățile sale este esențială. Întreaga lume nu este decît cuvîntul lui Dumnezeu. Vom avea ocazia să studiem această doctrină mai jos. Pentru moment, menționăm numai că ea stă la baza ideii de limbă naturală. Cf. Tscheer, *op. cit.*, *Clavicula*, s.v.: *„Das Alphabeth der Natursprache ist die gesammte Creation."*

281. Cf. H. Conrad-Martius, „Zur Ontologie und Erscheinungslehre der Objectiven Aussenweet", în *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, III, Halle, 1916, pp. 361 și urm., și „Realontologie", *ibid.*, VI, Halle, 1923, pp. 282 și urm.

282. Cf. *Aurora*, X, 15 și urm.

283. Cf. *Aurora*, XV, 62 și urm.

284. Cf. *Aurora*, XI, 1: „Der siebente Geist Gottes in der göttlichen Kraft ist der *Corpus* der aus den andern sechs Geistern geboren wird, darinnen alle himmlische *Figuren* bestehen, und darinnen sich alles bildet und formet, und darinnen alle Schönheit und Freude aufgehet. Das ist der rechte Geist der Natur, ja die Natur selber, darinnen alle Creaturen *formiret* sind im Himmel und auf Erden: ja der Himmel selber ist darinnen *formiret*, und alle Natürlichkeit in dem ganzen Gott stehet in diesem Geiste. So dieser Geist nicht wäre, so wäre auch kein Engel noch Mensch, und wäre Gott ein unerforschliches Wesen welches nur in unerforschlicher Kraft bestünde."

285. *Aurora*, XVI, 5: „Nun die siebende Gestalt oder der siebende Geist in der göttlichen Kraft ist die Natur oder der Ausgang aus den andern sechsen."

286. *Aurora*, XVI, 6: „Dieser siebende Geist hat eine Farbe und Art wie alle Geister: dan er ist aller Geister Leib, darinnen sie sich gebären als einem *Corpus*."

287. Cf. *Aurora*, XVI, 6.

288. *Aurora*, XVI, 7: „Und wird dieser Geist von allen 6. immer geboren und bestehet immerdar und vergehet keinmal: hinwieder gebäret er immer wieder die 6. dan die andern 6. sind in diesem 7. den als wie in einer Mutter umschlossen und nehmen ihre Nahrung, Stärke und Kraft immer in ihrer Mutter Leibe."

289. *Aurora*, XVI, 8: „Dan der siebente ist der Leib, und die andern 6 sind das Leben, und im mitlern *Centro* ist das Herze des Lichtes, welches die 7 Geister als ein Licht des Lebens immer gebären; und dasselbe Licht ist ihr Sohn; und die wallende Beweglichkeit oder Durchdringung durch alle Geister empöret (gebäret) sich im Herzen im Aufgang des Lichts."

290. *Aurora*, XV, 38: „Die 7. Quell-Geister haben ihren zusammen*corporirt*en Leib aus der Natur, das ist, aus dem siebenden Natur-Geist in der göttlichen Kraft welches ich in diesem Buche den Salliter Gottes heisse oder die Begreiflichkeit, darinnen die himlische *Figuren* aufgehen. Das ist ein Geist wie alle 7. Geister: allein die andern 6. sind ein unbegreifliches Wesen darinnen; dan die göttliche Kraft gebäret sich in der Begreiflichkeit des siebenden Natur-Geistes gleichwie verborgen, den Creaturen unbegreiflich."

291. *Aurora*, XXIII, 58: „Also sihestu wie keine Kraft die erste ist und auch keine die andere, dritte, vierte und letzte; sondern die letzte gebäret die erste sowol als die erste die letzte; und die mittelste nimt ihren Ursprung sowol von der letzten ersten, andern, dritten u. so fortan." — 59: „Auch so sihestu wie die Natur nicht könne von den Kräften Gottes unterschieden werden; sondern es ist alles ein Leib. Die Gottheit, das ist, die heilige Kraft des Herzens Gottes, wird in der Natur geboren; auch so entstehet oder gehet der heilige Geist aus dem Herzen des Lichts durch alle Kräfte des Vaters immer aus und *figuriret* alles und bildet alles."

292. *Salliter*-ul la care ne vom referi de-acum înainte nu este chiar cel la care ne-am referit pînă în prezent. Pentru a nu îi confunda, ne luăm libertatea de a-i desemna prin *salliter I* și *II*. *Salliter I* era germenele protoplasmatic; *salliter II* este corpul format de spiritele-surse ale acestei protoplasme. Prin urmare, sînt identici și diferiți în același timp.

293. *Aurora*, XXIII, 84: „Die herbe, kalte Geburt ist ein Anfang aller Dinge; die ist herbe, strenge, zusammenziehende und veste haltende, und die formet und zeucht aus der Gebärung zusammen, und macht die Geburt dicke, das daraus wird eine Natur: und daher hat die Natur und Begreiflichkeit ihren Ursprung in dem Leibe Gottes." — 44: „Diese Natur ist nun wie ein todtes, unverständliches Wesen, und stehet nicht mit in der Kraft der Geburt; sondern ist ein Leib in welchem die Kraft gebäret. Sie ist aber der Leib Gottes und hat alle Kraft wie die ganze Gebärung; und die Geburt-Geister nehmen ihre Stärke und Kraft aus dem Leibe der Natur und gebären immer wieder."

294. Cf. Apocalipsă 2:17.

295. *Aurora*, IX, 41: „Merke: Die sieben Geister Gottes begreifen in ihrem Cirk oder Raum den Himmel und diese Welt, und die Weite und Tieffe ausser und über den Himmel über der Welt, unter der Welt und in der Welt; ja den ganzen Vater, der weder Anfang noch Ende hat. Sie begreiffen auch alle Creaturen im Himmel und in dieser Welt; und alle Creaturen in Himmel und in dieser Welt sind aus diesen Geistern gebildet und leben darinnen als in ihrem Eigenthum: Und ihr Leben und Vernunft wird auf eine solche Weise in ihnen geboren wie das Göttliche Wesen geboren wird, und auch in derselben Kraft. Und aus demselben *Corpus* der 7. Geister Gottes sind alle Dinge gemacht und hergekommen, alle Engel, alle Teufel, der Himmel, die Erde, die Sternen, die *Elementa*, die Menschen, die Thiere, die Vögel, die Fische, alle Würme, das Holz und Bäume, dazu Steine, Kraut und Gras, und alles was da ist."

296. Era necesar ca *chaos*-ul să se dezvolte și ca cele șapte puteri divine să apară pentru ca mișcarea și bucuria (*Beweglichkeit und Freude*) să se nască, pentru ca, unite prin iubire, eliberate din întuneric de către lumină, să se poată cunoaște, distinge și exprima în sunetul fără de care, cum știm, nu ar exista nici inteligență, nici gîndire (cf. *supra*), nici viață spirituală propriu-zisă.

297. Cf. *supra*, p. 115; *Aurora*, XVI, 42.

298. Cf. *Aurora*, IX, 37; XXV, 22 și urm.; *supra*, p. 127.

299. Cf. textul citat *supra*, n. 278.

300. *Aurora*, XV, 5: „Gleichwie der Leib die Sele gebäret, also gebären auch die 7. Geister Gottes den Sohn: Und gleichwie die Sele ein sonderliches ist, und ist doch mit dem Leibe verbunden, und kan ohne den Leib nicht bestehen; also ist auch der Sohn Gottes, wan er geboren ist, ein sonderliches und kan doch ohne den Vater nicht bestehen."

301. *Aurora*, XV, 4: „Und ist hie kein Unterschied, als nur dieser, wie Leib und Sele im Menschen: der Leib bedeutet die 7. Quell-Geister des Vaters, und die Sele bedeutet den eingeborenen Sohn Gottes des Vaters" (DER SELEN-GEIST BEDEUTET GOTTES HERZE UND DIE SELE DAS AUGE GOTTES IM ERSTEN *Principio* WIE IN UNSEREN DRITTEN BÜCHE VOM DREYFACHEN LEBEN DES MENSCHEN ERKLÄRET WORDEN — *adăugire ulterioară*). Se poate observa că Böhme nu prea știe să distingă Tatăl de ansamblul forțelor sale și de acel *corpus* dinamic (*salliter* sau natură), și nici nu vrea să le identifice. Cele șapte puteri *sînt* și *nu sînt* Tatăl; ele îl constituie și îi aparțin, fără a fi perfect identice cu el.

302. *Aurora*, XV, 37: „Der Selen-Geist ist dan viel *subtiler* und unbegreiflicher als der *Corpus* oder die 7. Quell-Geister, welche den Corpus halten und bilden: dan er gehet von den 7. Geistern aus, gleichwie Gott der Heilige Geist von Vater und Sohne." Asupra distincției dintre Sfîntul Duh și Fiul, cf. *supra*, p. 113.

303. *Aurora*, VIII, 35: „Nun aber sind die sieben Quell-Geister des Lichte Vater, und mögen der Geburt des Lichts zulassen wieviel sie wollen: das Licht kan sich nicht höher erheben als ihm die Quell-Geister zulassen." — 36:

„Wan aber das Licht geboren ist, so erleuchtet es alle 7. Quell-Geister, das sie alle 7. verständig sind, und geben alle 7. ihren Willen zur Geburt des Lichtes."

304. Cf. *Aurora*, XV, 27; cf. *supra*, p. 134.

305. Cf. *Aurora*, XXII, 79.

306. Cf. *supra*, p. 133: fulgerul, mama luminii.

307. Cf. *Aurora*, XXIII, 51 și urm.

308. Cf. *supra*, n. 263; *Aurora*, XV, 47.

309. *Aurora*, VIII, 8: „Gleich als wan man eine Wachskerze anzundet, so leuchtet sie; wan man sie aber auslöschet, so ist der Stock oder die Kerze eine Finsterniss: also leuchtet das Licht aus allen Kräften des Vaters; wan aberdie Kräfte verderbet würden, so erlösche das Licht und blieben die Kräfte eine Finsterniss wie beym *Lucifer* zu sehen ist."

310. *Aurora*, XXIII, 45: „Und diese Geburt heist nun Gott Vater, Sohn, Heiliger Geist: und ist keine die erste und auch keine die letzte: und ob ich gleich einen Unterschied mache, und eine nach der andern setze, so ist doch keine die erste und auch keine die letzte; sondern sie sind von Ewigkeit in einem gleichen Wesen und Sitze also gewesen." Cf. textele citate *supra*, p. 113.

311. Cf. *Aurora*, VIII, citat *supra*, n. 309.

312. Cf. *Aurora*, VIII, 7; XV, 16.

313. Cf. *Aurora*, VIII, 10; XV, 20.

314. *Aurora*, XXIII, 46: „Ich mus nur unterscheidlich schreiben, dass es der Leser verstehet: dan ich kan nicht himmlische sondern menschliche Worte schreiben, es ist zwar wol gar recht geschrieben, allein das Wesen Gottes stehet in Kraft, und es begreift es nur der Geist, und nicht das todte Fleisch."

315. *Aurora*, XXIII, 47: „Also kanstu verstehen, was die Gottheit für ein Wesen ist, und wie die drey Personen in der Gottheit sind: du darfst die Gottheit nicht irgend einer Bildniss vergleichen, dan sie ist die Geburt aller Dinge; auch so in den ersten 4. *Species* nicht die scharfe Gebärung wäre, so wäre keine Beweglichkeit, und könte sich nicht das Licht auzünden und das Leben gebären." Dar și invers: dacă lumina nu s-ar aprinde, divinitatea ar fi un „abis întunecat", o „vale a întunericului" (*ein finster Tahl*).

316. Cf. *supra*, p. 114: Böhme prezintă o primă analogie a Treimii în care *corpus*-ul nu apărea. *Stock* este o abstracție; *corpus*-ul real al lui Dumnezeu, *natura* sa, se formează prin interacțiunea tuturor celor șapte spirite, nu numai a primelor patru. Cf. și *supra*, p. 141.

317. Sau mai degrabă Tatăl este ansamblul calităților-puteri, Fiul este lumina supranaturală, iar Sfîntul Duh este emanația sa. *Aurora*, XI, 19: „Das Licht ist der 7. Geister Herze: und dieses Licht ist der wahrhaftige Sohn Gottes, den wir Christen anbeten und ehren, als die andere Person in der heiligen Dreyfaltigkeit." — 20: „Und die 7. Geister Gottes sind zusammen Gott der Vater: dan es ist kein Geist ausser dem andern, sondern sie gebären alle 7. einer den andern; so einer nicht wäre, so wäre der ander auch nicht. Das Licht aber ist eine andere Person: dan es wird aus den 7. Geistern immer geboren, und die 7. Geister steigen immer in dem Lichte auf; und die Kräfte

dieser 7. Geister gehen immer im Glanze des Lichtes aus in den siebenden Natur-Geist, und formen und bilden alles in dem siebenden Geiste; und dieser Ausgang im Licht ist der Heilige Geist." Böhme încearcă să evite o posibilă confuzie între persoane; el ajunge la separarea lor totală.

318. Cf. textul citat *supra*, n. 306.

319. Cf. *Aurora*, XXII, 46; XXIV, 31 și 35.

320. Cf. *Aurora*, XVI, 14 și 15.

321. Cf. *supra*, p. 121.

322. Cf. *Aurora*, IV, 23.

323. Cf. *Aurora*, XIV, 9 și 10.

324. *Aurora*, XIV, 10: „Vernims nur recht: Gott schuf darum Engel aus sich selber dass sie härter und derber zusammen*corporiret* wären als die Figuren (*Ideen*) welche durch das *Qualificir*en der Geister Gottes in der Natur aufgingen, und auch durch der Geister Bewegen wieder vergingen, dass ihr Licht in dieser Härtigkeit sollte heller scheinen, und das der Thon des *Corpus* hel thönete und Schallete, damit die Freudenreich in Gott grösser würde, das war die Ursache dass Gott Engel schuf."

325. *Aurora*, XIII, 100: „Nun sihe: als nun der König also zusammen *corporiret* ward als ein Begreiffer seines ganzen Königreiches, so ist alsbald zur selben Stunde und in demselben Augenblicke, als er zusammen *corporiret* worden, die Geburt der Heiligen Dreyfaltigkeits Gottes, welches er in seinen *Corpus* zum Eigentuhm gehabt, aufgestiegen und hat sich geboren wie ausser der Creatur in Gott: VERSTEHE IN DER FREIHEIT: NICHT ESSENTIALISCH, SONDERN WIE DAS FEUR DAS EISEN DURCHGLUTET, UND DAS EISEN BLEIBET EISEN, ODER WIE DAS LICHT DIE FINSTERNISS ERFUELLET DA DIE FINSTERE QUALL INS LICHT VERWANDELT WIRD, UND BLEIBET DOCH IM *Centro* EINE FINSTERNISS; DA MAN DIE NATUR VERSTEHET, DAN EIN GEIST WIRD NUR MIT DER MAJESTÄT ERFUELLET." Acest text este cît se poate de important: la fel este și adăugirea ulterioară, căci, reluînd o imagine din Luther, Böhme îi dă o interpretare contrară. Vom reveni la analizarea acestei imagini de sorginte stoică, utilizată frecvent de Böhme.

326. Böhme susține că Lucifer a vrut să domnească în toate cele trei împărății; nu se mulțumea cu împărăția lui, dorea să le domine și pe cele ale lui Uriel și Mihail. Era de fapt un război de cucerire, asemănător celui dus în jurul lui Böhme.

327. *Aurora*, X, 56: „Dan diese Welt gehöret gleichwol zum *Corpus* Gottes des Vaters, als der Himmel; aber die Geister sind im der Räumlichkeit dieser Welt durch König *Lucifer* angezündet worde in seiner Erhebung, dass alles in dieser Welt wie halb verschmachtet und todt ist: darum sind wir arme Menschen sogar verblendet und leben in grosser Gefährlichkeit."

328. *Aurora*, XIV, 70: „Als nun dieses geschah, so ward der Sturm also gros das die herbe *Qualität* den Salliter zusammen zog, das harte Steine daraus worden: und daher haben die Steine in dieser Welt den Ursprung; und das Wasser im Salliter ward auch zusammen gezogen dass es gar dicke war,

wie es in dieser Welt itzt ist." — 86: „Und das war die andere Feindschaft wider Gott, davon ist die saure *Qualität* in dieser Welt entstanden; sie ist nicht ewig gewesen, als du dan dessen ein gut Exempel hast: wan du etwas Süsser in die Wärme setzest, und läst es stehen, so wird es selber saur, welches auch Wasser, oder Bier, oder Wein im Fasse tuht. Det andern *Qualitäten* aber verändert sich keine als nur in einen Gestank, das macht des Wassers *Qualität*. În mod curios, aici reapare calitatea acră întîlnită mai sus, care nu își mai găsea loc în sistemul de șapte calități. Dar aceasta nu ar fi prima confuzie a lui Böhme. El intenționează să descrie aici toate consecințele îngrozitoare ale faptei lui Lucifer.

329. Cf. *Aurora*, XIV, 92 și urm.

330. *Aurora*, XIII, 54: „Wirstu nun dieses recht verstehen und begreiffen, so wirstu nicht aus Gott einen Teufel machen, wie etliche tuhn, die du sagen: Gott habe das Böse geschaffen, und wolle noch das etliche Menschen sollen verlohren werden; welche dem Teufel seine Lügen vermehren, und führen über sich selbst das strenge Urteil indem sie Gottes Wahrheit in Lügen verkehren."

331. *Aurora*, XIV, 35: „Nun sprichstu: hat dan der ganze Gott solches vor der Zeit der Erschaffung der Engel nicht gewust, dass es werde also zugehen? Nein, dan wan es Gott vor der Zeit der Erschaffung der Engel gewust hätte, so wäre es sein ewiger vorsetzlicher Wille gewesen, und wäre keine Feindschaft wider Gott; sondern Gott hätte ihn wol anfänglich zu einem Teufel geschaffen." Iar Lucifer nu poate nici să pretindă contrariul, nici să se justifice spunînd că nu putea acționa altfel decît a acționat, că fusese creat astfel încît fapta să fie o consecință necesară a naturii sale. — 57: „Nun als Gott den *Lucifer* mit seinem Heer beschuf, da schuf Er ihn aus dieser freundlichen Gottheit aus sich selber aus dem *Loco* des Himmels und dieser Welt; es war keine andere Materia darzu, dieser lebendige Salliter ward sanft zusammengezogen, ohne Tödtung oder ohne grosse Bewegung."

332. *Aurora*, X, 46: „Aber das solstu wissen, das du in deinem Regiment des Gemüthes dein eigen Herr bist: es gehet dir kein Feur in deinem Cirkel des Leibes und Geistes auf, du erweckest ihn dan selber." *Ibid.*, XVIII, 39: „Dan ein jeder Mensch ist frey, und ist wie ein eigener Gott, er mag sich in diesem Leben in Zorn oder ins Licht verwandeln: was einer für ein Kleid anzeucht, das verkläret ihn: und was der Mensch für einen *Corpus* in die Erde säet, ein solcher wird auch aufwachsen, obgleich in ander Form und Klarheit, jedoch alles nach der Samens *Qualität*." Cf. și *ibid.*, XI, 46.

333. *Aurora*, XIV, 72: „Sprichstu nun: Gott hätte ihm sollen Widerstand tuhn, das so weit nicht wäre kommen. Ja lieber blinder Mensch, es stund nicht ein Mensch oder Thier vor Gott, sondern es war Gott wider Gott, ein Starker wider einen Starken: darzu wie solte ihm Gott Widerstand tuhn? Mit der freundlichen Liebe wolte es nicht gelten, *Lucifer* verachtete es nur, und wolte selber Gott seyn" și urm.

334. *Aurora*, XIV, 31: „Sprichstu nun: wie hat er solche Macht gehalt? Ja, er hat sie gehabt: dan er ist ein gros Teil der Gottheit gewesen, und darzu aus dem Kern; dan er hat sich auch an den König und Gross-Fürsten *Micha-El* gerieben, ihn zu verderben, welcher endlich mit ihm gestritten hat und ihn überwunden, indem die Kraft Gottes in *Lucifers* Reiche auch heftig wider ihren König gestritten hat, bis er endlich von seinem Königlichen Stule als ein ÜBERWUNDENER ist gestossen worden." *Ibid.*, XVI, 104: „Darum solstu hie wissen, das die Engel mit ihrer *animalischen* Geburt, in welcher sie mit Gott *inqualiren*, haben in Gottes Kraft und Geist wider die angezündete Teufel gestritten, und sie aus dem Lichte Gottes ausgestossen und zusammen getrieben in eine Höle, das ist, in ein enges *Revier*, gleich einer Gefängniss welches ist der Ort auf und über der Erden bis an Monden, welcher ist eine Göttinn der irdischen Geburt."

335. Cf. *Aurora*, XIV, 47 și urm.

336. *Aurora*, XIV, 36: „So aber ihn Gott zu einem Könige des Lichtes geschaffen; und da er ungehorsam ward, und wolte über den ganzen Gott seyn, so speiete ihn Gott von seinem Stul und schuf in Mitten unserer Zeit einen andern König aus derselben Gottheit, daraus Herr *Lucifer* war geschaffen."

337. *Aurora*, VIII, 100: „Was klage ich dich doch? Du stinkender Bock, o du verfluchter stinkender Teufel, wie hastu uns verderbet! was wilst du dich noch ausreden, was wirfst du mir für? Du sagest wan dein Fall nicht wäre geschehen, so wäre der Mensch nie erdacht worden: O du Lügen. Teufel, ob das gleich wahr ist, so wäre der *Salliter*, daraus der Mensch gemacht ist, der auch von Ewigkeit ist, sowohl als der daraus du gemacht bist, in ewiger Freud und Klarheit gestanden, und wäre gleichwol in Gott auferstiegen, und hätte in den sieben Geistern Gottes die holdselige Liebe gekostet und der himmlischen Freuden genossen."

338. *Aurora*, XXI, 23: „Also hat auch die Erde kein fremd Leben hervorbracht als das, das von Ewigkeit in ihr bewesen ist."

339. *Aurora*, XXI, 11: „Du darfst alhie nicht denken das Gott was neues gemacht habe, das vorhin nicht gewesen sey: dan wan das wäre, so wäre ein anderer Gott worden, welches doch nicht möglich ist" și urm. Se vede cît de preocupat este Böhme să mențină unitatea lui Dumnezeu și, dacă se poate spune astfel, propria identitate.

340. Cf. *Aurora*, VI, 7.

341. *Aurora*, XX, 77: „Begreift doch ein jeder Mensch in seinen siderischen Quellgeistern den ganzen *Locum* oder Leib dieser Welt, und der *Locus* begreift den Menschen, es ist alles ein Leib allein nur unterschiedliche Glider."

342. *Aurora*, XXIII, 9: „Sihe, das ist der rechte Einige Gott, aus dem du geschaffen bist und in dem du lebest: wan du ansihest die Tieffe und die Sternen, und die Erden, so sihestu deinen Gott und in demselben Gott lebest und bistu auch, und derselbe Gott regiret dich auch; und aus demselben Gott hastu auch deine Sinnen und bist eine Creatur aus Ihme und in Ihme, sonst wärestu nichts." — 10: „Nun wirstu sagen, ich schreibe heidnisch: Höre und

sihe, und merke den Unterschied wie dieses alles sey; dan ich schreibe nicht heidnisch, sondern *philosophisch*: so bin ich auch kein Heide, sondern ich habe die tieffe und wahre Erkentniss des Einigen Grossen Gottes, der Alles ist." — 11: „Wan du ansihest die Tieffe, die Sternen, die *Elementa*, die Erde, so begreifestu mit deinen Augen nicht die helle und klare Gottheit und ob sie wol alda darinnen ist; sondern du sihest und begreifest erstlich mit deinen Augen den Tod, darnach den Zorn Gottes und das höllische Feur."

343. *Aurora*, XIX, 24: „Dan der rechte Himmel ist alenthalben, auch an dem Orte, wo du stehest und gehest: wan dein Geist die innerste geburt Gottes ergreift und durch die *siderische* und fleischliche hindurch dringet, so ist er schon im Himmel."

344. *Aurora*, XVII, 28: „Die äusserliche Begreiflichkeit in der ganzen Natur dieser Welt und aller Dinge, die darinnen sind, stehen alle im Zorn-Feuer Gottes. Dan es ist durch die Auzündung der Natur also worden: und Herr *Lucifer* mit seinen Engeln hat seine Wohnung auff itzo in derselben äusserlichen Geburt welche im Zorn-Feuer stehet." *Ibid.*, XVI, 70: „Du must aber nicht denken, dass die Natur sey bis auf den innersten Grund also verderbet und angezündet worden, sondern nur die äusserste Geburt; die innerliche aber, in welcher sich die 7. Quellgeister gebären, behielt sein Recht für sich, dieweil der angezündete Teufel nicht konte hinein greiffen."

345. *Aurora*, XVII, 16: „Nun möchte einer fragen: wie hats dan nun eine Gestalt mit der zweyfachen Geburt bekommen? Ist dan Gott in der Anzündung des Zorn-Feurs in dem *Loco* dieser Welt erloschen dass also nichts als nur ein Zorn-Feur ist? Oder ist aus dem Einigen Gott ein zweifacher Gott worden? Antwort: Diese kanstu nicht besser begreifen oder verstehen, als nur an deinem eignen Leibe; der ist durch den ersten Fall Adams, mit aller Geburt, Geschicklichkeit und Willen ein solch Haus worden, wie der *Locus* dieser Welt ist worden." Cf. şi *ibid.*, XXI, 65; XXIII, 1–9.

346. *Aurora*, XVI, 72: „Aber also mus er als Gefangener in der äussersten Geburt bis an Jüngsten Tag gefangen ligen, welcher nunmehr verhanden ist, und gar nahe zu gewarten." *Ibid.*, XIX, 46: „Am Ende dieser verderbten Geburt-Zeit dem Teufel werde nach Auferstehung der Todten der *Locus* oder Raum, wo itzt die Erde stehet zum Eigentuhm und Zorn-Haus eingeräumet werden."

347. *Aurora*, XVI, 75: „Dan ausser Gott kan er nicht gestossen werden in ein ander Königreich der Engel; sondern es mus ihm ein *Locus* zur Behausung bleiben. So wolte Er ihm den angezündeten *Salliter* auch alsbald zur ewigen Behausung geben: dan die innerliche Geburt der Geister stund noch darinnen verborgen. Dan Gott hatte ein anders im Sinne hiemit zu tuhn; und solte König *Lucifer* ein Gefangener bleiben, bis ein ander Englisch Heer aus demselben *Salliter* an seine Stelle würde, welches sind die Menschen."

348. *Aurora*, XVIII, 124: „Aber nicht also zu verstehen, dass darum die Gottheit von der Natur abgetrennet sey: nein, sondern ist wie Leib und Sele, die Natur ist der Leib, das Herze Gottes ist die Sele."

349 *Aurora*, XIX, 58: „Nun möchte einer fragen: sind dan auch alle 3 Geburten darinnen? Ja das Leben dringet durch den Tod; die äusserste Geburt ist der Tod; die andere ist das Leben, welches im Zornfeuer u. in der Liebe stehet; die dritte ist das H. Leben."

350. *Aurora*, XIX, 57: „Die Erde ist aber aus dem verderbten Salliter der äussersten Geburt worden, du kanst das nicht leugnen: wan du die Erde und Steine ansihest, so mustu ja sagen, dass ein Leben darinnen sey; sonst wüchse darinnen weder Gold, noch Silber, auch weder Kraut noch Gras."

351. *Aurora*, VII, 38: „Diese Kräfte der Sternen und Elementen hat der Schöpfer nach dem greulichen Fall des Reichs *Lucifers*, wieder in eine solche Ordnung verfasset, wie das Reich der Engel in der Göttlichen Pomp stund vor seinem Fall."

352. *Aurora*, XIX, 33: „Die andere Geburt dieser Welt stehet im Leben: dan es ist die *Siderische* Geburt, daraus die dritte und heilige Geburt geboren wird und darinnen Liebe und Zorn miteinander streiten." *Ibid.*, XXI, 136: „Dan die äusserste Geburt ist die Natur: und gebühret ihr nicht, dass sie zurücke in das Herze Gottes greiffe, sie kan auch nicht, sondern sie ist der Leib in der sich die Quellgeister gebären und ihre Geburt mit ihrer Frucht erzeigen und dartuhn."

353. *Aurora*, XX, 51: „Das Fleisch bedeut 1. die äusserste Geburt, welches ist das Haus des Todes; die 2. Geburt im Menschen ist die *siderische* in welcher das Leben stehet, und da Liebe und Zorn miteinander streiten." De aceea această lume este tărîmul diavolului. *Ibid.*, XVIII, 113: „Weil dan nun die äusserste Geburt in der Natur zweyfach ist, das ist böse und gut, so ist ein stetiges Martern, Quetschen, Jammern und Heulen und müssen sich alle Creaturen in diesem Leben wol martern lassen; und heist diese böse Welt eine Mordgrube des Teufels."

354. *Aurora*, XX, 74: „Und dieselbe dritte Geburt ist das allmächtige und heillige Herze Gottes: darinnen sitzet unser König Jesus Christus mit seinem natürlichen Leibe zur rechten Gottes als ein König und Herr des ganzen Leibes oder *Loci* dieser Welt der mit seinem Herzen alles umfasset und hält." — 53: „Die dritte Geburt wird zwischen siderischen und äussersten geboren: und dieselbe heist die *animalische* oder die Sele, und ist so gros als der ganze Mensch. Und dieselbe Geburt kennet und begreift der äusserliche Mensch nicht, auch so begreifts die *siderische* nicht, sondern ein jeder Quell-Geist begreift nur seine instehende Wurzel, welche bedeut den Himmel."

355. *Aurora*, XV, 39: „Der *animalische* oder Selen-Geist aber der gebäret sich im Herzen aus den 7. Quell-Geistern, nach Art und Weise wie der Sohn Gottes geboren wird; und behält im Herzen seinen Sitz, und gehet von demselben Sitz aus in die Göttliche Kraft, wie der Heilige Geist vom Vater und Sohne: dan er hat auch eine solche *Subtil*ichkeit wie Gott der Heilige Geist, und *inquali*ret mit Gott dem Heiligen Geiste."

356. *Aurora*, XXVI, 53: „Nun merke: wan du sinnest und denkest, was da sey in dieser Welt und ausser dieser Welt, oder das Wesen aller Wesen so *speculirestu* oder sinnestu in dem ganzen Leibe Gottes welcher ist das Wesen aller Wesen: und der ist ein unanfänglisches Wesen." — 54: „Er hat aber in seinem eigenen *Sede* keine Beweglichkeit, Vernünftlichkeit oder Begreiflichkeit, sondern ist eine finstere Tieffe, die weder Anfang noch Ende hat. Er ist darinnen weder dicke noch dünne, sondern ist eine finstere Kammer des Todes, da nichts gespüret wird, auch weder kalt noch warm sondern ist das Ende aller Dinge." — 55: „Dieses ist nun der Leib der Tieffe, oder die wahrhaftige Kammer des Todes." Böhme explică ulterior că acesta este fundamentul infernului din Dumnezeu, abisul întunecat al acelui *centrum naturae*, moartea, frigul veşnic luminat, biruit şi reîncălzit la lumina Fiului.

357. „Wem Zeit ist wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie Zeit
Der ist befreit von allem Streit"
era deviza lui Böhme. Cf. Frankenberg, *op. cit.*, 43.

358. *Aurora*, XXIII, 16: „Aber merke hie recht, die ernste und strenge Geburt, daraus der Zorn Gottes, die Hölle und der Tod ist worden, die ist wol von Ewigkeit in Gott gewesen, aber nicht anzündlich oder erheblich. Dan der ganze Gott stehet in 7 Species oder 7 erley Gestalt oder Gebärung: und wan diese Geburten nicht wären, so wäre kein Gott, auch kein Engel noch einige Creatur." Cf. *supra*, p. 105. *Aurora*, XXIV, 9: „Also ist auch das ganze Haus dieser Welt: die äusserliche Finsterniss ist das Haus des Zornes Gottes, darinnen wohnen die Teufel, und ist recht das Haus des Todes; dan das heilige Licht Gottes ist darinnen erstorben." — 10: „Der Leib aber dieses grossen Hauses welcher unter der Schalen der Finisterniss verborgen liget, der Finsterniss unbegreiflich, der ist das Haus des Lebens, darinnen Liebe und Zorn miteinander ringen." — 11: „Nun bricht die Liebe immer durch das Haus des Todes, und gebäret heilige, himlische Zweyge in dem grossen Baume, welche im Lichte stehen. Dan sie grünen durch die Schale der Finsterniss, gleichwie der Zweyg durch die Schale des Baumes, und sind ein Leben mit Gott."

359. *Aurora*, XVI, 59: „Nicht solstu denken, das der Teufel habe die Gottheit also mächtig uberwunden: Nein; sondern er hat den Zorn Gottes angezündet welcher wol in Ewigkeit hätte im Verborgen geruhet; und hat aus dem Salliter Gottes eine Mordgruben gemacht: dan wan man Feur im Stroh stecket so brennet es. Nicht ist aus Gott darum ein Teufel worden."

360. *Aurora*, XVI, 60: „Auch so reicht das Zorn-Feur Gottes in der Natur nicht bis auf den innersten Kern des Herzens, welcher ist der Sohn Gottes, vielweniger in die verborgene Heiligkeit des Geistes, sondern bis in die Geburt der 6. Quellgeister, in den *Locum* wo der siebende geboren wird."

EVOLUȚIA GÎNDIRII LUI JAKOB BÖHME: LUCRĂRILE DE TRANZIȚIE*

SECȚIUNEA ÎNTÎI
Cele trei principii ale esenței divine

Cea de-a doua lucrare mare a lui Böhme, *Cele trei principii ale esenței divine*[1] (*De tribus principiis*), ocupă în evoluția gîndirii sale un loc aproape la fel de important precum *Aurora*. Va trebui să încercăm să îi analizăm conținutul cît se poate de exact, evitînd introducerea mai multor precizări decît permite gîndirea lui Böhme, cel puțin în această etapă a evoluției.[2]

Spuneam mai sus că, după o lungă tăcere, Böhme a hotărît să se reapuce de scris; experiența interioară îi arătase clar că asta îi era datoria și misiunea: să reveleze semenilor minunile divine. Iluminarea interioară îi fusese acordată exclusiv pentru aceasta; dovada era clară: de îndată ce tăcuse, spiritul îl abandonase, iar lumina se stinse.[3]

Böhme nu își petrecuse anii de tăcere fără folos. Citise și recitise cărțile „marilor maeștri"[4], operele spiritualiștilor secolului al XVI-lea și „nenumăratele lucrări care vorbeau despre cădere și înviere", lucrări de care „lumea e plină"[5]. În ele nu găsise „perla cunoașterii sufletului", ci numai un „spirit pe jumătate mort"[6].

Aceste lecturi nu au fost total inutile. La început a acumulat cunoștințe; apoi și-a întărit convingerea asupra valorii și noutății ideilor aduse de el lumii; și-a reconștientizat opoziția față de Biserica oficială, Biserica de pe pămînt; a înțeles de ce reprezentanții acestei Biserici, falșii învățați și partizanii literei, nu voiau să-i permită să își interpreteze revelația. În fond, era foarte clar: Biserica era o falsă Biserică. Böhme bănuia de mult acest lucru: prefața *Aurorei* prezintă pe scurt, într-o formă simbolică, istoria Bisericii de pe pămînt, istoria căderii treptate, întreruptă cîteodată de resurecții de moment ale adevăratului spirit creștin.[7] Or, Biserica de pe pămînt, Biserica lui Cain, trebuie să

* Vezi nn. 1–534 în pp. 272–327 (*n.ed.*).

ducă o luptă împotriva adevăratei Biserici, Biserica lui Abel, deoarece Biserica lui Abel, Biserica celor drepți, este Biserica lui Cristos, și este clar că viața acestei Biserici, precum cea a oricărui creștin adevărat, nu poate fi decît o viață de lipsuri, de suferință și persecuții. Oare cum ar putea Biserica de pe pămînt, Biserica lui Cain, să nu persecute Biserica lui Abel? Diavolul și spiritul acestei lumi nu vor ca adevărul să fie rostit, nu vor să se facă lumină. Teama lor este pe de-a-ntregul explicabilă: dacă oamenii ar ști efectiv că cea mai mare parte a doctrinelor pe care le învață sînt false, că în special doctrina predestinării este o invenție diabolică a rațiunii (*ratio*, *Vernunft*) acestei lumi, care nu face decît să descurajeze oamenii și să le bareze calea salvării; dacă oamenii ar ști că nu servește la nimic frecventarea asiduă a bisericilor din piatră și ascultarea predicilor rostite de cei ce nu au fost învestiți cu misiunea de a-i îndruma etc., etc., întreaga putere a Bisericii oficiale, care este mai degrabă a lui Anticrist decît a lui Cristos, s-ar prăbuși.[8] Iată adevăratul motiv pentru care Biserica oficială (cea de pe pămînt și cea a lui Anticrist) nu permite să „se facă speculații asupra minunilor lui Dumnezeu"; iată de ce Biserica propovăduiește un Dumnezeu total străin de această lume și un om definitiv căzut, ceea ce nu este numai total fals și periculos pentru salvarea omului, dar contrazice formal învățăturile Bibliei. Oare nu a spus Moise că Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea sa[9], ceea ce de altfel este clar ca lumina zilei? Pe de altă parte, oare nu știm că Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, ci dorește ca acesta să se îndrepte și să trăiască ?[10] Oare nu știm că el îi cheamă la sine pe toți oamenii? Oare nu sîntem cu toții copiii săi, iar el — Tatăl nostru ceresc ?[11] Iată de ce nu trebuie să ne desconsiderăm într-atît; copilul lui Dumnezeu are tot dreptul să știe ce face Tatăl său și cum este el[12]; de altfel, fiind copilul și imaginea lui Dumnezeu, omul va găsi în sine un răspuns la toate întrebările grave[13] care îl macină — ceea ce, adaugă teozoful, este de neînțeles pentru oamenii absorbiți de vanitatea acestei lumi, dar este limpede pentru un suflet regenerat. Dacă am privi îndeaproape, am vedea că acțiunea Bisericii lui Anticrist este și mai nefastă, că situația în care se străduiește să îi pună pe adevărații creștini este într-o contradicție și mai mare decît crezusem cu adevărata voință divină. Pentru a se salva și pentru a-și îndeplini datoria pe pămînt, omului nu îi este numai de mare folos să știe ce este, cum și de ce a fost creat, cum a fost creată lumea și cum a devenit ce este, ce este Dumnezeu și ce este Cristos, ce sînt Paradisul și Infernul, de unde vine răul etc.; această cunoaștere îi este indispensabilă.[14] Dacă omul nu și-ar cunoaște pro-

pria natură ori pe cea a lui Dumnezeu, ori intențiile divine cu privire la el, oare cum ar putea să acționeze potrivit voinței lui Dumnezeu? Pe de altă parte, dacă din ignoranță s-ar lăsa convins de rațiunea acestei lumi să creadă în predestinare, să se îndoiască de bunătatea esențială a lui Dumnezeu și de propria libertate, oare ar putea face efortul de a învinge tentațiile și de a combate puterile răului? Ignoranța l-ar putea arunca în deznădejde sau în indiferență și ar putea face din el o pradă ușoară a Infernului.

Dar asta nu este totul. Capacitatea și puterea de a-l cunoaște pe Dumnezeu sînt cele mai frumoase daruri acordate omului de către Tatăl ceresc. Este dovada clară a iubirii sale.[15] Însă, întocmai cu toate darurile divine, aceasta presupune o datorie: datoria de a nu fi disprețuită, adică de a nu îl disprețui pe Dumnezeu refuzînd să ne folosim de ea. Datoria omului este de a-l cunoaște pe Dumnezeu; trebuie să ne străduim să îl cunoaștem, ba chiar să îl exprimăm pe măsura puterilor noastre: așa cum vom vedea mai jos, am fost creați cu misiunea de a releva în această lume minunile divine.[16] Biserica lui Anticrist se opune îndeplinirii datoriei noastre și împlinirii voinței divine.

Prin urmare, Böhme nu are numai conștiința îndeplinirii propriei misiuni ca individ, ci și pe cea a întregii creații, îndeosebi pe cea a omenirii. Iată de ce se hotărăște să treacă peste interdicțiile autorităților temporale și spirituale și să scrie *De tribus principiis*[17], care va fi „*Memorial*[18] și lumină pentru cel ce caută". Böhme consideră că efortul a fost încununat de succes; grație luminii divine ce i-a fost redată, grație experienței pe care a căpătat-o între timp, a reușit să scrie o carte mult mai profundă decît *Aurora*, o carte „mult mai clară și mai bine scrisă"; „căci", spune el cu naivitate, „am acum un stil superior"[19].

Probabil că Böhme este puțin prea mulțumit de progresul făcut, dar în ce privește stilul, prea puțini cititori pot fi de acord cu el. După părerea noastră, dimpotrivă, stilul din *De tribus principiis* nu este superior celui din *Aurora*. Iar cînd își socotește opera mai clară, Böhme se mulțumește cu puțin. Operele lui Böhme sînt în general departe de a fi modele de claritate. Or, *De tribus principiis* este cu siguranță dintre cele mai neclare și mai confuze.

Böhme are dreptate cînd susține că *De tribus principiis* este o operă „mai profundă" decît *Aurora*. *De tribus principiis* pune o problemă pe care *Aurora* nu o abordase: problema originii absolute a ființei, problema lui *Urkund*, sursa, rădăcina, originea și germenele ființei ca atare. Problema este nouă precum termenul pe care îl introduce, termen ce reprezintă una dintre cele mai frumoase creații verbale ale lui

Böhme[20], dar și dintre cele mai pline de semnificație. Această creație verbală este cu atît mai interesantă, cu cît în *De tribus principiis* numărul termenilor noi este foarte redus.[21]

Böhme face un efort susținut și continuu, utilizînd terminologia savantă pe care și-a însușit-o și înlocuind termenii fantezişti din *Aurora* cu expresiile „latinești" din astrologia și alchimia paracelsiste, adaptîndu-și propriile concepții la doctrinele pe care, în timp, le-a aprofundat.[22]

Efortul este meritoriu și impresionant, dar din nefericire duce la un rezultat deplorabil. Chiar dacă Jakob Böhme a citit mult din Paracelsus și din marii maeștri ai alchimiei — și aceasta este evident —, el nu a înțeles mare lucru. Să ne înțelegem: a înțeles foarte bine sensul general al concepției lui Paracelsus, i-a înțeles acea *Weltanschauung* dinamistă și vitalistă, de altfel destul de apropiată de a sa. A împrumutat de la el anumite doctrine psihologice și metafizice[23], dar nu i-a înțeles doctrinele chimice[24]. El utilizează termenii paracelsiști într-un mod puțin fericit, deseori nu numai contrar sensului lor special, dar chiar opus oricărui sens. Astfel, în timp ce termenii lui dau naștere întotdeauna unei impresii, dacă nu chiar unei înțelegeri — Böhme avînd o forță de expresie ieșită din comun —, folosirea expresiilor savante, precum *Matrix*, *Aether*, *Limbus*, *Element*, *Essentia*, *Quinta Essentia*, *Tinctur* etc., produce o confuzie de neimaginat. Iar aceasta pentru că — și Böhme este în cele din urmă de acord — „deseori trei sau patru nume desemnează același lucru"[25]; putem adăuga, deseori același termen desemnează trei sau patru lucruri diferite.

Această terminologie nouă, dovada certă a efortului de a semăna cu Paracelsus, constituie caracterul exterior cel mai frapant al lucrării *De tribus principiis*. Altă trăsătură semnificativă vizează utilizarea constantă a textelor biblice. Am văzut mai sus cu cîtă dezinvoltură — urmînd de altfel exemplul lui Paracelsus[26] — tratase Jakob Böhme în *Aurora* relatarea mozaică. Nici vorbă de așa ceva în *De tribus principiis*. „Neprețuitul Moise" este invocat cu cel mai mare respect.[27] Nu se pune problema de a-i trata relatarea *ad litteram*, ca atare, cum fac glosatorii[28], trebuie înțeles sensul spiritual, strălucitor și prin urmare ascuns. Rațiunea *pămîntească* nu îl poate pătrunde, la fel cum ochii evreilor nu puteau suporta strălucirea chipului lui Moise. Pentru a nu îi orbi, Moise a trebuit să se ascundă în spatele unui văl și, dintr-un motiv foarte asemănător, a învăluit sensul profund al revelației sale. Dar omul nou, spiritul regenerat, „vede" prin acest văl, iar adevărul divin i se dezvăluie și strălucește.[29]

Care este temeiul acestei schimbări de atitudine? Oare este vorba pur și simplu despre faptul că Jakob Böhme, în fond un bun protestant și un cititor frecvent al Bibliei, ca oricare dintre ei, nu s-a îndepărtat niciodată de litera ei decît forțat de împrejurări? Cum *De tribus principiis* nu se ocupă în primul rînd de istoria creației și de căderea lui Lucifer, ci de căderea lui Adam și a omenirii, oare nu ar fi putut profita fără zăbavă de posibilitatea de a înlocui o negație cu o interpretare? Sau poate că a înțeles — ori a fost făcut să înțeleagă — ce anume din atitudinea sa era șocant pentru cititori, poate că și-a dat seama că „neprețuitul Moise" era un aliat de nedisprețuit în lupta împotriva Bisericii lui Anticrist? Este posibil, căci chiar în părțile în care Böhme reia — cu modificări — istoria creației lumii și a lui Lucifer, el evită premeditat orice aluzie critică la textul mozaic. Este cu atît mai verosimil cu cît *Aurora* nu a fost decît o schiță, în timp ce *De tribus principiis* este o carte. De altfel, lectura operelor spiritualiștilor și frecventarea cercurilor schwenkfeldiene l-au învățat că un text biblic nu poate fi prea constrîngător pentru cel ce știe să îl interpreteze „în spirit și în adevăr". Exemple erau suficiente, iar Böhme se angajează pe această cale. Curînd nu va mai avea motive să provoace pe nimeni. Cunoașterea limbii naturale îi va oferi un mijloc suplimentar și posibilități hermeneutice de care predecesorii săi nu dispuneau.

Am făcut aluzie la rolul preponderent pe care îl joacă în *De tribus principiis* povestea lui Adam și a căderii lui prin comparație cu cea a lui Lucifer. Să fie aceasta numai pentru că Böhme se putea crede îndreptățit să treacă mai repede peste povestea îngerului căzut, analizată pe larg în *Aurora,* păstrîndu-și astfel întreaga energie pentru primul om despre care nu spusese aproape nimic? Este foarte posibil. Cu toate acestea, se pare că Böhme este mai interesat de *această lume* și de Adam, deoarece concepția despre locul și rolul *acestei lumi* și al omului s-a modificat sensibil față de cea pe care o avea la început. „Această lume", dacă ni se permite s-o numim așa, s-a „solidificat" în gîndirea sa. Lumea reală, dar mai ales omul, își afirmă din ce în ce mai apăsat caracterul *sui-generis*[30]; se pare că „această lume" își are un loc al ei, un loc din ce în ce mai important în structura metafizică a universului[31]; că omul are un mod de a fi calitativ distinct de cel al tuturor celorlalte ființe, atît materiale, cît și spirituale[32], mod a cărui importanță, valoare și rol cresc progresiv. În *Aurora*, ființa omului și a acestei lumi era împătrit contingentă — nu era decît un amestec lipsit de esență proprie. În *De tribus principiis* începe să dobîndească esență.

Problema esențială a cărții — la care am mai făcut aluzie — este aceeași ca în *Aurora*: este problema centrală a întregii teodicei creștine, cea a justificării lui Dumnezeu. Cum poate fi împăcată credința în Dumnezeu cu existența lumii? Dar existența răului cu bunătatea divină? Ori atotputernicia sa cu păcatul?[33] Omnisciența sa cu libertatea noastră? În sfîrșit, cum poate fi admisă predestinarea? Toate acestea sînt probleme în fața cărora rațiunea se oprește și spune: negreșit, în Dumnezeu trebuie să existe o voință a răului.[34]

Am văzut cît de ezitantă și de confuză era de fapt soluția *Aurorei*. Am văzut de asemenea cum, pentru a salva bunătatea esențială a lui Dumnezeu, Böhme nu a prețuit atotputernicia, omniscienta și imuabilitatea divină: l-am văzut imaginînd sistemul naiv al celor trei împărății angelice pentru a arunca asupra lui Lucifer responsabilitatea tuturor imperfecțiunilor acestei lumi.[35] Atotputernicia este atributul divin pe care Böhme îl abandonează fără nici un regret, crezînd prin aceasta că poate salva bunătatea. Atotputernicia este un lucru periculos, aproape incompatibil cu libertatea omului. Or, pentru Jakob Böhme, libertatea omului este la fel de prețioasă ca bunătatea divină, ceea ce explică lupta sa înverșunată împotriva predestinării.[36] Practic, imuabilitatea divină nu joacă nici un rol[37]: în general, este o calitate aproape inutilizabilă, este un obstacol apărut în concepția sa religioasă.

De tribus principiis marchează un progres, în sensul că este abandonată soluția relativ simplistă din *Aurora*; se poate spune că Böhme revine la ideea tradițională de Dumnezeu.

Un Dumnezeu care, creînd lumea, nu a fost capabil să prevadă ce va face creatura sa în condiții de libertate[38]; un Dumnezeu a cărui lucrare a putut fi răsturnată de revolta unui prinț-arhanghel, fără să fi fost capabil să reacționeze; un Dumnezeu care, drept urmare a acestui act pe care nu a știut nici să îl prevadă, nici să îl împiedice, a trebuit să reimprovizeze ceva, fabricînd la repezeală, cu materialele rezultate din demolare, o lume care să o înlocuiască, lumea noastră, o lume cît se poate de nereușită; un astfel de Dumnezeu era o figură prea tristă pentru a se fi putut opri definitiv.

Böhme afirmă că Dumnezeu a prevăzut abandonarea lui Lucifer; în înțelepciunea sa eternă, a conceput un plan (*Vorsatz*) care trebuia să se realizeze cu necesitate.[39] Revolta lui Lucifer a declanșat o nouă alternativă: omul a luat locul lui Lucifer și al îngerilor săi.[40]

Böhme începe să întrezărească rezultatul necesar al acestui nou punct de vedere: necesitatea (conform planului etern al înțelepciunii divine) existenței *acestei lumi*. Întruparea lui Cristos în această lume,

întrupare ce pare să fi fost la rîndu-i prevăzută și prevoită de Dumnezeu din veci, face verosimilă și firească atribuirea unui rol special și bine determinat acestei lumi și omului în univers.

În același timp, consecințele acestui nou punct de vedere sînt departe de a fi înțelese clar de Böhme: ele se presupun, dar concepțiile vechi învinge. Libertatea esențială a creaturii, pe care Böhme o apără cu îndîrjire împotriva oricărui atac, pare a explica tocmai caracterul imprevizibil al actelor sale. Cum să le prevezi consecințele? Cum să menții ideea unui Dumnezeu cu adevărat imuabil? Oare mai putea fi liber un asemenea Dumnezeu? Böhme ezită.[41] Căderea lui Adam se dovedește liberă și irațională. Dumnezeu nu a prevăzut-o. El făcuse o experiență cu Adam: voise să vadă dacă putea rezista ispitei. După cădere, Dumnezeu a încercat să îl salveze; nu și-a sacrificat Fiul decît atunci cînd și-a dat seama că nu avea decît acest mijloc de a-i veni în ajutor.[42]

Concepția celor trei împărății dispare, dar rămîne ceva. Degeaba a afirmat Böhme că dimensiunile „locului acestei lumi" sînt cu desăvîrșire nedeterminate[43], că această lume se întinde pînă departe, precum eterul[44]; degeaba s-a „ridicat" pînă la concepția caracterului relativ al direcțiilor și dimensiunilor spațiale, inaplicabile acestei lumi luate în totalitate[45], căci nu este mai puțin adevărat că această lume este concepută ca o fostă împărăție a lui Lucifer.[46] Böhme nu poate admite că revolta și căderea arhanghelului au răsturnat întregul univers. Lucifer nu este decît o creatură: nu este infinit; numai Dumnezeu este infinit în sensul cel mai deplin al cuvîntului. De altfel, Lucifer nu este singurul arhanghel creat de Dumnezeu; știm bine că există alți îngeri care i-au rămas credincioși.[47]

Cei care văd în *De tribus principiis* expresia unei concepții metafizice și teologice complet noi greșesc.[48] Apar elemente noi, doctrina din *Aurora* se aprofundează, se complică și se modifică, dar nu este înlocuită cu o doctrină nouă.

Spuneam că problema esențială în *De tribus principiis* este aceeași cu cea din *Aurora*, este problema răului și a raporturilor dintre Dumnezeu și lume. Dar modul în care a fost pusă aici această chestiune diferă de cel din *Aurora*. Iată cum o formulează acum Böhme: răul există în om și în lume, este un fapt asupra căruia este inutil să discutăm. Răul este ceva real. Or, tot ce există, tot ce este real vine de la Dumnezeu, esența tuturor esențelor[49], cel care a produs și a creat totul din el însuși.

Dumnezeu este bun, în Dumnezeu nu poate exista vreun rău, dar răul vine de la Dumnezeu și este generat de el.[50]

Grosso modo, soluția lui Böhme constă în a stabili o distincție în interiorul lui Dumnezeu. Dumnezeu este esența tuturor esențelor, este în sine absolut și cu desăvîrșire simplu, este unul.[51] Este binele primordial veșnic, sursa primordială și unică a tot ce există, este spiritul veșnic care se generează veșnic și cuprinde totul în sine.[52] Cu toate acestea, nu se poate rămîne la această idee de unitate fără a introduce concomitent ideea corelativă a multiplicității acțiunilor ori chiar a modurilor de acțiune posibile.[53] Pe de altă parte, ideea acestui Dumnezeu unic și bun, luată *ad litteram*, nu ar ajunge să acopere, să absoarbă și să explice Dumnezeul concret dat de sentimentul religios ori măcar Dumnezeul concret dat de credința religioasă. Böhme nu trebuia să caute prea departe elemente care să corecteze această concepție. Dacă, așa cum credem, Böhme l-a citit pe Luther[54], a găsit acolo ideea unui Dumnezeu înverșunat și furios; dacă, așa cum s-a pretins, nu a citit nici măcar un rînd din Luther[55], i-a fost suficient să asiste la nenumăratele predici rostite în „bisericile din piatră" de „partizanii literei", pentru a se familiariza cu concepția de Dumnezeu, judecător sever și neînduplecat, care îi urăște pe cei răi și îi pedepsește pe păcătoși. În pofida tuturor opozițiilor dintre concepțiile lui Böhme și cele ale lui Luther, Dumnezeu cel mînios, *Zorngott*, acel *Allmachtsgott* al lui Luther, este continuu prezent în gîndirea teozofului.[56] Desigur, Dumnezeu este bun, dar nu este numai un Dumnezeu al bunătății. El este și un Dumnezeu al mîniei și al furiei. De altfel, ca orice bun protestant, lui Jakob Böhme i-a fost suficient să citească Vechiul Testament pentru ca ideea mîniei divine, a acelei furii înverșunate care mișcă din loc stîncile și îndoaie, precum trestiile, cedrii Libanului, să ocupe un loc considerabil în gîndirea sa.[57] Și este foarte probabil ca Böhme să fi fost impresionat de texte precum, de exemplu, Ps. LXXI, 8: „Eu sînt Dumnezeul care creează și lumina și întunericul."

În pofida bunătății esențiale a lui Dumnezeu, în el există loc și pentru furie, și pentru mînie: Dumnezeu iubește, dar poate și urî. Am văzut cum a încercat Böhme să evite sau, mai exact, să mascheze în *Aurora* această consecință: „Dumnezeu îi urăște pe cei ce îl urăsc."[58] Oare este suficient? Se pare că nu, iar răspunsul dat în *Aurora* lasă deschisă problema de bază: Dumnezeu este capabil de iubire și de mînie, de iubire și de furie; nu toate creaturile au parte de aceeași acțiune; dimpotrivă, acțiunea se poate manifesta în două moduri absolut distincte și diferite, ba chiar în două moduri diametral și calitativ opuse unul altuia.[59]

Dacă am ajunge să recunoaștem distincții și opoziții în Dumnezeu, am putea încerca să le prezentăm ca aspecte diferite ale unei acțiuni în fond identice[60] ori să suprapunem în Dumnezeu două centre sau surse de activitate distincte și opuse[61]; în acest caz, ar părea cît se poate de firesc să corelăm această distincție și această suprapunere celei, tradițional admise, aparținînd persoanelor divine, încercînd să coordonăm acestei multiplicități, interioară unității și proprie celor trei persoane divine[62], cele trei moduri de acțiune, trei entități dinamice, trei forțe sau puteri ce se constituie în singura natură divină.[63] Este părerea adoptată de Jakob Böhme; în felul acesta a ajuns la doctrina celor *trei principii* ale esenței divine.

Cele trei principii ale esenței divine corespund celor trei persoane ale Treimii — Tatălui, Fiului și Sfîntului Duh. Să lăsăm deocamdată deoparte cel de-al treilea principiu și cea de-a treia persoană — la Böhme, ca de altfel în toată teologia creștină, rolul său a fost întotdeauna foarte greu de definit. Să ne limităm la primele două persoane și la principiile care le corespund.

Pare firesc să atribuim Tatălui și principiului său tot ce ține de mînie și de furie în Dumnezeu.[64] Oare Dumnezeu, Dumnezeu-Tatăl, nu este numit *foc mistuitor* atît în Vechiul, cît și în Noul Testament? Oare rolul Fiului nu este chiar acela de a domoli mînia Tatălui, de a ne salva de focul furiei sale? Oare nu cumva această furie aprinsă și mistuitoare a Tatălui este cea care îi „arde" și îi „devorează" pe păcătoși în Infern? Este limpede: Tatălui, care întruchipează mînia, i se opune Fiul, care întruchipează iubirea. Dar în Fiul și numai întru Fiul Dumnezeu este *Dumnezeu*.[65]

În primul principiu, Dumnezeu nu se numește *Dumnezeu*, ci furie, mînie, înverșunare; în ultimă instanță, de aici vine răul din Infern și din lume. În acest principiu, Dumnezeu este un foc mistuitor. El nu este adevăratul Dumnezeu — divinitatea senină și luminoasă[66] — decît în cel de-al doilea principiu, care este un principiu al luminii, al iubirii și al bunătății.

În ce privește cel de-al treilea principiu, acesta este generat de celelalte două: este un amestec de lumină și întuneric, de bine și rău, de iubire și furie.

Dar ce este un principiu? După cum se poate bănui, termenul este prin excelență echivoc.

Un principiu, spune Böhme, este o naștere (*Geburt*). Termenul este utilizat în sensul său activ. Saint-Martin îl traduce prin generare.[67] Astfel, un principiu este un mod de acțiune divină; el este și sursa din

care vin și emană ființele.[68] Este o viață[69] și o *lume*[70]; în Dumnezeu, un principiu este ceea ce corespunde fiecăreia dintre cele trei lumi[71] (Paradisul, Infernul și lumea sensibilă) din care se compune universul lui Jakob Böhme. În sfîrșit, principiul este un mod de revelație. Principiu al revelației, al distincției și al determinării: aici se află adevăratul sens al noțiunii de „principiu al naturii divine". Funcția lui esențială este de a introduce în unitatea indistinctă a divinității mișcarea, diferențierea și viața.

„În sine", natura (esența) divină nu este nimic sau este „precum un nimic"; este sursa comună și unică a tot ce există; în ea se naște totul; dar în Dumnezeu, acest tot, adică toate ființele și toate modurile de ființare care, în sine, sînt diferite, uneori chiar opuse, formează o unitate. În Dumnezeu totul este unul și nu presupune distincții. Se poate spune că Dumnezeu este spirit. Dar să ne înțelegem: acest spirit, în măsura în care și pentru că este invizibil și intangibil, este imposibil de cunoscut, fiind „precum un nimic". Oare cum s-ar putea ca din acest Dumnezeu, care este în același timp unul și nimic, mai exact din această divinitate — căci, în realitate, deocamdată nu avem de-a face cu Dumnezeu —, să provină multiplicitatea ființelor? În plus, dacă Dumnezeu nu ar fi decît acest spirit *unul*, cum am putea ști ceva despre el?

Tocmai la această întrebare răspunde — sau ar trebui să răspundă — inventarea „în Dumnezeu" a diferitelor principii ale naturii sale. Dacă Dumnezeu nu ar fi decît spirit și nu s-ar genera ca viață, dacă Dumnezeu nu ar fi decît divinitate și nu ar ieși din unitatea sa pentru a deveni Dumnezeu, nu am ști nimic despre el. În acest caz, nimic nu ar exista: nici noi înșine, nici lumea. Însă principiile pe care le găsim în natura divină oferă divinității posibilitatea de a deveni Dumnezeu și de a acționa, de a se diferenția *ad intra* (înăuntru) — ceea ce este o condiție indispensabilă pentru *a trăi* și pentru a genera *ad extra* (în afară) ființe și lumi care îl revelează și îl fac accesibil gîndirii noastre.

Am văzut mai sus una dintre sursele acestei concepții. Există și alta, la fel de importantă, abia menționată: concepția tradițională a metafizicii creștine, concepția celor trei lumi din care se compune universul — Infernul, Paradisul și lumea noastră, situată între celelalte două.[72] Am văzut ce rol juca în *Aurora* această divizare. Într-un anumit sens, ideea celor trei principii exista și acolo în pofida absenței termenului: sursa vieții divine, înverșunată și furioasă, întunecată și arzătoare, se opune vieții luminoase și fericite a spiritului. Sursă a Infernului, focul mistuitor este descoperit în Dumnezeul din *Aurora*. Noutatea constă mai degrabă în apariția în Dumnezeu a celui de-al

treilea principiu, principiul acestei lumi. Dumnezeul din *Aurora* nu avea decît două.

Deocamdată Böhme nu înțelege toate consecințele pe care le va antrena inventarea *în Dumnezeu* a unui principiu aparținînd „acestei lumi". În *De tribus principiis*, cel de-al treilea principiu este mai degrabă „această lume" și centrul intramundan care o produce[73], decît principiul esenței divine. Cel de-al treilea principiu este temporal — prin aceasta se opune celor două principii eterne.[74] Böhme nu vede o contradicție în faptul de a așeza *în Dumnezeu* un principiu temporal. Oare ce se va întîmpla cu acest principiu cînd lumea va fi distrusă?[75] Dar pînă să fie creată (*această* lume), oare Dumnezeu nu „era" decît două principii? Böhme nu își dă seama de problemele care i se pun în mod implicit, pentru că, în fond, cum spuneam, cel de-al treilea principiu este chiar „această lume" prin unitatea ei; el exprimă caracterul propriu al modului ei de existență: ființă temporală și materială. În Dumnezeu nu îi corespunde decît acțiunea creatoare *ad extra* în sensul cel mai deplin al cuvîntului, acțiune prin care, cu ajutorul celor două principii eterne, Dumnezeu generează în afara lui o lume temporală.[76]

Ideea și mai ales noțiunea de *principiu* sporesc precizia analizei structurii interne a lui Dumnezeu. Dar din nefericire, aici apare o nouă sursă de confuzie.

II

Cum spuneam, a pune în legătură cele trei principii ale esenței divine cu cele trei persoane divine era foarte tentant, dar crea cu necesitate noi dificultăți: confuzia era aproape inevitabilă. Dumnezeu-Tatăl își generează Fiul-lumină la fel cum primul principiu (al focului) îl generează pe cel de-al doilea (al luminii). Sfîntul Duh purcede din primele două persoane la fel cum cel de-al treilea principiu purcede din primele două. Oare Tatăl nu este chiar acel Dumnezeu gelos și mînios? Or, studiind *Aurora*, am observat ce confuzie exista în gîndirea lui Böhme în ce privește raporturile dintre cele trei persoane divine și natura lor; între esența lor comună și natura Tatălui. Fiind cel care, generîndu-și Fiul, este sursa și principiul Treimii, Tatăl apare frecvent identificat cu esența sau cu natura divină. Or, Böhme numește primul principiu principiul Tatălui sau principiul naturii. Se pare că era aproape inevitabil de a vedea în Tatăl o sursă a răului; de a juxtapune *în Dumnezeu* o sursă a Binelui și un principiu al Răului; de a vedea în Tatăl un Dumnezeu al răului.

Doctrina lui Böhme a fost interpretată uneori în acest fel[77] și, după părerea noastră, nu fără un oarecare temei. Böhme afirmă: în primul principiu, Dumnezeu știa despre căderea lui Lucifer și a lui Adam, căci o voise.[78]

Lupta dintre forțele egoiste și cele ale iubirii, luptă pe care Böhme o descoperă în propriul suflet și pe care știe să o descrie atît de bine, este uneori explicată ca o luptă între cele două principii. În primul principiu, Dumnezeu împinge sufletul la Rău și luptă împotriva Binelui.[79]

Se pare că această interpretare este inexactă, căci Böhme nu vrea nici să își abandoneze credința fundamentală în Dumnezeul cel bun, nici să identifice efectiv cele trei principii ale esenței divine cu cele trei persoane divine. Între principii și persoane există o corespondență, dar nu există identitate. Tatăl nu este identic cu primul principiu, „Dumnezeu nu este Dumnezeu". Böhme afirmă apăsat: Tatăl este într-adevăr Tatăl ceresc; Dumnezeu este același în toate cele trei principii ale esenței sale[80]; Tatăl ceresc este Dumnezeul cel bun care trăiește în cel de-al doilea principiu; primul principiu nu este decît temeiul obscur și dinamic al vieții sale[81]; Dumnezeu se generează din veci ca spirit, îl generează din veci pe Fiul, care îl împacă cu sine, iar această bază, acest temei întunecat și obscur, este pătruns din veci de razele iubirii și luminii.[82]

Un fragment neglijat de istoricii moderni arată modul în care Böhme concepe distincția dintre principii și persoane: Dumnezeu este spiritul și, ca atare, este comparabil cu spiritul omului. Tatăl este rațiunea, dar o rațiune în sens de *Verstand*, nu de *ratio*; Fiul este lumina (gîndirea) care permite să ne cunoaștem; Sfîntul Duh este acel spirit sau *Gemüth* (alt sens pentru *Gemüth = mens*, care, pe de altă parte, desemnează ansamblul și originea sufletului și spiritului!) ce apare din lumină și conduce corpul (puterea de acțiune a voinței). Dimpotrivă, primul principiu este sursa obscură a vieții, centrul vital, sufletul vital; cel de-al doilea principiu este puterea luminii care ne permite să vedem cu ochii închiși; cel de-al treilea principiu este o putere, o forță care formează corpul: îl formează la nivel organic, dar nu îl conduce.[83] Distincția, mai ales cea dintre primul și cel de-al treilea principiu, este obscură în sine, poate chiar inconsecventă. Dar acest lucru nu ne interesează: este suficient faptul că Böhme face o astfel de distincție; în ce ne privește, nu îi vom reproșa că nu a știut să găsească o soluție în problema Treimii.

Dar să revenim la primul principiu. El este, cum spuneam, sursa arzătoare a vieții; numai sursa, nu și viața, cel puțin deocamdată.[84] Cu-

noaștem această concepție din *Aurora*. Primul principiu (în Dumnezeu: principiul naturii) este *natura* divină în unul dintre sensurile acestui termen obscur: și anume în sensul de natură (de *nasci*), adică de sursă a *corpus*-ului și a vieții obscure; este temeiul în care viața nu este posibilă, este sursa vieții divine și rădăcina de la care viața se înalță și se desfășoară în transparența-i luminoasă.[85] Această sursă obscură, arzătoare, mînioasă (*grimmig, zornig*) nu este coordonată cu cel de-al doilea principiu al esenței divine, ci îi este mai degrabă subordonată în calitate de condiție necesară.[86]

Böhme afirmă deseori că primul principiu îl generează pe cel de-al doilea; că dacă nu ar fi existat, nici cel de-al doilea nu ar fi existat; în primul principiu se află sursa fecundă și puternică a producerii, a mișcării, a vieții; iar acest lucru este valabil nu numai în Dumnezeu, ci și în creatură. Dar pe de altă parte, această sursă fecundă nu există în Dumnezeu decît pentru a genera lumina; mai mult, lumina este cea care îl face fecund, căci lumina este obiectul dorinței sale. Această sursă obscură îi aparține lui Dumnezeu numai în măsura în care îi generează viața luminoasă, căci Dumnezeu este *Dumnezeu* numai în cel de-al doilea principiu, este *Dumnezeu* numai pentru că este Iubire.[87]

Separînd ce nu trebuie să fie decît distins, oare nu am „vorbit diabolic" din nou? Oare nu am transformat în ființe (făcîndu-le ființe, esențe izolate și independente) acele momente, acele faze ale unui proces total și ciclic ce formează viața naturii divine în multiplicitatea indisolubilă a calităților sau a esențelor sale, momente care se împart de fapt în trei principii ale acțiunii sau manifestării, dar care nu rămîn într-o măsură mai mică inseparabil unite? Oare nu am obținut astfel unele abstracții? Cele trei principii nu există decît în interiorul naturii divine: primul *ar fi* acea sursă arzătoare a răului și întunericului dacă nu ar genera din veci bucuria și lumina; Dumnezeu *ar fi* Dumnezeul mînios și înverșunat dacă nu ar fi din veci împăcat de Fiul-iubire; or, de fapt, Tatăl nu este Tatăl decît în măsura în care își generează Fiul: dacă nu ar face acest lucru, el ar fi înverșunarea însăși (cf. *Aurora*, III, 22, citat *supra*, p. 170, n. 143), iar atunci nu ar mai fi Dumnezeu, ceea ce ar fi mai grav, căci nu ar mai exista.[88]

Primul principiu al naturii sau al esenței divine, cel care reprezintă în interiorul acestei naturi o *species* arzătoare sau rea, grupează într-o unitate provizorie sau abstractă, într-o unitate de fază, ansamblul acelor δυνάμεις „mînioase". „Primul principiu" este primul moment, prima fază a unei evoluții ciclice în care nici o fază „nu este prima sau ulti-

ma"; nu este socotită prima decît în măsura în care în ea începe ciclul, în care în ea începe mișcarea vieții.

Chiar dacă în acest sens primul principiu este „sursa", „rădăcina" sau „originea" vieții divine (de aceea Böhme îl numește deseori *Urkund*), el nu reprezintă originea absolută. Dimpotrivă, el își are propria „origine", un *Urkund* în unitatea spiritului divin. Căci Dumnezeu este un spirit, iar un spirit este ceea ce „se înalță, ceea ce se generează continuu în sine"[89]. Dumnezeu este spirit în aceeași măsură în care și spiritul omului este spirit. El este ființă mentală (*Gemüth*); este și rațiune (*Verstand*, care corespunde Tatălui), lumina (gîndirea) ce permite să vedem cu ochii închiși (care corespunde Fiului) și este voința, puterea de acțiune ce conduce corpul (care corespunde Sfîntului Duh[90]). Dar pentru ca să se poată genera ca rațiune, gîndire și voință din unitatea indistinctă a acestui *Gemüth*, pentru ca să se poată „genera" și să poată trăi o viață completă, trebuie ca Dumnezeu să impună și să genereze acest centru arzător, acest prim principiu al esenței sale, această sursă, această rădăcină, care îl va regenera la rîndu-i.[91]

În principiile și în calitățile sale — esențe sau forme —, natura divină este în sine „generată" de unitatea acelui *Gemüth* divin, care este deopotrivă rațiune, spirit, gîndire și voință, dar în mod indistinct, precum un *Chaos*. Ciclul vieții divine se dovedește foarte complex; precum ciclul vieții omului, el este ciclul unui „suflet" care își construiește corpul pentru a se regenera ca spirit.[92]

Putem relua analiza primului principiu al naturii divine, principiu care cuprinde în interiorul acestei naturi grupul primelor trei sau patru calități, puteri, esențe sau forme[93]: acrul, amarul, „roata" și focul.[94] Compoziția nu este continuu constantă — uneori nu vom găsi decît trei calități: acrul, amarul și focul.[95] Alteori lipsește focul din enumerare.[96] La fel ca în *Aurora*, focul apare sub multe aspecte: sub formă de căldură, de trăsnet, sub formă distructivă sau generatoare de lumină. Locul său în interiorul naturii divine (în ansamblul celor șapte calități sau esențe) variază în funcție de aspect. Am analizat pe larg această concepție în *Aurora*, reluarea ei nu ar sluji la nimic. Dorim să scoatem în evidență doar remarcabila continuitate a gîndirii lui Böhme, să arătăm în ce măsură concepțiile și termenii noi din *De tribus principiis* cuprind idei ale căror germeni se află în *Aurora*.

Dacă primului principiu îi sînt atribuite primele patru calități, pentru cel de-al doilea nu rămîne decît iubirea, sunetul și, în final, *corpus*-ul, cea de-a șaptea formă-calitate sau spirit-sursă al cărui loc nu este deocamdată bine precizat. Se poate observa și de ce: cel de-al șaptelea

spirit-sursă — calitate sau esență — este format din toate celelalte șase, iar acestea, la rîndul lor, sînt generate de el. Ar fi firesc să îl atribuim celui de-al treilea principiu.[97] Böhme nu face acest lucru deoarece, în *De tribus principiis*, cel de-al treilea principiu este conceput drept lumea materială care, evident, nu poate fi identificată cu natura divină. Pe de altă parte, îngerii și paradisul în care trăiesc aparțin celui de-al doilea principiu. Prin urmare, este necesar ca și cea de-a șaptea formă-sursă a naturii să îi aparțină. Acestea sînt consecințele confuziei referitoare la noțiunea de principiu. La Böhme, noțiunea celui de-al treilea principiu va fi întotdeauna o sursă constantă de contradicții și confuzii. Dar să revenim la primul principiu...

Primele patru calități-puteri formează natura fizică în sensul cel mai restrîns al cuvîntului. Aceste „calități" sînt esențe sau surse „arzătoare"; sînt și *Qualitäten* în sensul de *Qual*, suferință, chin. Totalitatea lor formează și o *Quaal* sau *Quall*[98], pentru că, așa cum vom vedea mai jos, ele sînt alcătuite din dorința neîmplinită. Cînd Böhme vorbește despre puterile luminoase și fericite, întrucît sînt în armonie cu cel de-al doilea principiu, el le numește destul de des *Quaallos*; ritmul evoluției vieții naturii divine constă în eliberarea ei de *Quall*, ceea ce, dat fiind faptul că termenii *Quall* și *Qualität* se aplică deseori celor șapte forme (*Gestalten*) ale naturii[99], ei nu contribuie la clarificarea textului.

Cel de-al treilea principiu, produs organic (*Ausgeburt*[100]) al celorlalte două, conține și reprezintă atît cele șapte esențe în totalitatea lor, cît și primele două principii manifestate în el în planul ființei materiale, în lumea celui de-al treilea principiu, care este un amestec de întuneric și lumină. Spuneam că ideea de lume a celui de-al treilea principiu este neclară la Böhme. De fapt, sursa ei nu se află chiar în Dumnezeu, ci în *Astrum*, căruia i se adaugă spiritul acestei lumi (*Geist dieser Welt*, *Geist maioris mundi*)[101], cel care o conduce și o exprimă, cel care, pe de altă parte, se exprimă prin ea. Termenul de spirit al lumii este foarte nepotrivit, căci are o dublă origine: pe de o parte, vine din *spiritus mundi* (Paracelsus), iar pe de altă parte, din *Geist der Welt* (Sebastian Franck și predicile religioase), desemnînd uneori o ființă cosmică, alteori o putere sau o entitate morală, o „lume" opusă Bisericii adevărate. Acest *Geist der Welt* este foarte apropiat de spiritul răului. În plus, Böhme știe că această lume se numește *macrocosmos*, prin urmare este foarte firesc ca omul să fie un *microcosmos*. Omul este și un *microtheos* (Böhme nu utilizează termenul, dar precizează: un Dumnezeu mic, *kleiner Gott*), căci este generat de Dumnezeu din pro-

pria natură, după chipul și asemănarea sa, îl reprezintă și „îl revelează în toate cele trei principii".[102] Această determinare ultimă a rolului omului amintește că principiile nu sînt numai momente interioare constitutive ale vieții și naturii divine: mai presus de orice, ele sînt principii de manifestare; numai în felul acesta pot fi considerate relativ independente și separate unul de celălalt, tot așa cum lumile în care Dumnezeu, un unul absolut în propria esență, în măsura în care este luat *în sine*, acționează și se manifestă sub diferite aspecte.[103] Astfel, manifestîndu-se în primul principiu, Dumnezeu apare ca Tatăl înverșunat și mînios, ca Dumnezeu gelos și ca foc mistuitor: cu toate acestea, același Dumnezeu se manifestă în cel de-al doilea principiu și pentru ființele care își au locul ontologic în cea de-a doua lume ca Dumnezeu al Iubirii și al Luminii. În cel de-al treilea principiu și pentru ființele acestei lumi, el este unul sau altul ori nici unul, nici celălalt (dacă este vorba despre ființe nespirituale precum animalele, incapabile de a face bine sau rău[104]), în funcție de „locul" ocupat de creaturi. Se poate spune chiar că, în măsura în care îl revelează într-un fel sau altul pe Dumnezeu (natura divină se revelează în toate modurile posibile și sub toate aspectele)[105], toate aceste lumi sînt bune. Vai de creatura care se plasează în lumea care nu îi este destinată! Dar numai ea este cauza propriei nefericiri, Dumnezeu nu are nici o vină.

Böhme nu trage toate concluziile pe care le implică ideile sale. Ele își vor arăta roadele mai tîrziu. Pentru moment, ceea ce îl preocupă cel mai mult este lumea noastră: mai ales omul, destinul său, istoria sa; el trece repede peste problema creației, grăbindu-se să ajungă la Adam și la urmașii lui.

Deducerea esențelor și a generării principiilor repetă *grosso modo* analiza din *Aurora*. Ele sînt și mai confuze, pentru că nu se mai pune problema construirii *corpus*-ului urmărind generarea calităților una în cealaltă, ci a descrierii alcătuirii interne a centrului vieții obscure, viață care nu mai este pur naturală și organică, ci, într-un anume fel, prenaturală și preorganică. În același timp, trebuie prezentată transformarea și transfigurarea acestei vieți de către puterile dinamice aparținînd celui de-al doilea centru, centrul luminii și conștiinței, al vieții supranaturale și supraorganice a celui de-al doilea principiu, a cărui alcătuire și generare trebuie la rîndul lor descrise; iar această deducere nu începe direct, la nivelul ființei fizice, ci „înaintea" acestuia, la nivel mental, în acel *Gemüth* al lui Dumnezeu.[106]

Böhme descrie cum luptă, cum se urmăresc[107] și se hărțuiesc esențele „acră" și „amară"; cum „acrul", care este „astringent și îmbietor,

furios și înverșunat ca un diavol", „atrage"; cum amarul, care nu se poate mișca, se opune, dînd naștere mișcării; cum „amarul se aruncă în toate direcțiile și își « înfige » acul în toate"; în sfîrșit, cum din frecarea dintre amar și acru țîșnește fulgerul, care se naște în angoasă și străpunge duritatea acră, atît de înspăimîntată; fulgerul devine roată și foc, iar duritatea devine brusc moale și înfrîntă; apoi focul se transformă într-un fulger ce țîșnește pieziș (*schielender Blitz*), dar acest lucru nu îi reușește, căci se „inflamează" îngrozitor, precum spiritul sulfului; atunci, aprins și mai înspăimîntat, acrul (amarul fiind cel care aprinsese între timp fulgerul) se unește cu amarul, formînd un corp alb, transparent și luminos; iar toate acestea se produc sub influența luminii.[108] Nu este exclus ca această descriere mitică să ascundă ceva extrem de simplu, un fenomen al naturii precum furtuna sau un proces alchimic ori industrial, poate chiar fabricarea sticlei, poate cea a eterului sau a ceva total diferit. Încercarea lui A. von Harless de a da un sens alchimic precis esențelor lui Böhme a fost un eșec. Evident, ele pot fi identificate uneori cu coagularea, lichefierea, sublimarea sau calcinarea, dar acest lucru nu este întotdeauna valabil; se pare că nici un proces alchimic cunoscut nu se regăsește în descrierile sale. Poate că aceasta se explică prin faptul că Böhme nu a fost niciodată foarte „tare" la alchimie.[109]

Chiar dacă Böhme spune destul de des că este la curent cu formulele alchimiștilor, chiar dacă aceste formule stau la temelia construcției sale, el mărturisește cu ingenuitate că nu a făcut niciodată experiențe, că nu știe nici măcar „să facă focul". Cine a studiat formulele alchimice știe că cele mai multe sînt rețete de laborator la fel de exacte precum rețetele culinare, cu diferența că alchimiștii folosesc o notație simbolică extrem de complicată, notație al cărei sens *exact* nu poate fi stabilit decît în practică. Böhme, care era complet lipsit de experiență și se informa din lucrări de popularizare, le înțelegea probabil la fel de puțin ca noi.

Încercînd să găsim împreună cu Harless un temei științific concepțiilor sale, constatăm că i se face o nedreptate. Am văzut că ele au un anume sens fizic[110], dar Böhme caută cu totul altceva. El dorește să exprime și să ne sensibilizeze în legătură cu o intuiție pe care a avut-o. În perioada modernă, a fost singurul sau cel puțin primul care a intuit ceea ce romanticii au numit mai tîrziu *Nachtseite der Natur* (partea obscură a naturii). Este intuiția caracterului *demonic*[111] al vieții: nu al vieții învingătoare, care se desfășoară și se ridică liber către lumină, ci al vieții ascunse, obscure, care este o mișcare perpetuă, fără obstacole

și fără țel; al vieții care continuă prin sine, se consumă, se devorează și fuge de ea însăși; al vieții care încearcă să scape de sine; al vieții pline de frămîntări, de disperări fără rost și fără lumină; al vieții fără scop, ce se distruge și se regenerează perpetuu; o viață de suferință inconștientă, de dorințe niciodată împlinite, de foame cumplită, de mizerie și ură, *das böse Leben, das Hungerleben, ewiges Sehnen, ewige Flucht, sinnlos und heillos und unerlösbar.* Böhme a văzut această *Quaal*, această frămîntare cumplită care ține în fond de ființă și de viață. Schopenhauer va așeza în centrul metafizicii sale această viziune asupra vieții; el va căuta o eliberare în Neantul Nirvanei, în dispariția completă și în suprimarea totală a vieții. Pentru Jakob Böhme, omul trebuie să se poată elibera prin eforturi proprii din această vale a plîngerii, din acest infern ce se află în adîncul oricărei ființe. Dacă omul ar voi, viața s-ar putea desfășura în cel de-al doilea principiu, în transparență și lumină, în bucurie. Bucuria victoriei — iată ce caută și ne propune Böhme![112]

Acest aspect emoțional al noțiunii de prim principiu este extrem de dificil de descris și de exprimat. Ca să fim sinceri, pare imposibil să facem acest lucru fără a trăda gîndirea lui Böhme. Spuneam că Böhme este aproape intraductibil chiar în germană. Nu sensul termenilor, ci sunetul silabelor sugerează senzația pe care Böhme dorește să o percepem. Imaginile simbolice pe care le întîlnim sînt mai simplu de înțeles. Böhme folosește mai ales trei imagini, cele care conțin un element comun.

Găsim frecvent imaginea *legăturii* (*Band*)[113]; cele trei sau patru esențe ce compun primul principiu formează o unitate indisolubilă și indestructibilă; ele sînt legate printr-o legătură veșnică (*ein ewiges Band*) pe care o formează chiar ele: o legătură care le unește, care le ține laolaltă și care le reține cu forța în această uniune. Însă esențele se luptă între ele, se hăituiesc și se înfruntă. Legătura ce le unește este făcută din ostilitate, suferință, ură și chin. Este un lanț; un lanț veșnic, imposibil de distrus. Este un lanț al mizeriei; Böhme, folosind sensul dublu al cuvîntului *Band*, care înseamnă atît *legătură*, cît și *panglică*, își imaginează o legătură-panglică închisă ca un inel în mișcare perpetuă, în rotație, formînd o *roată*, un *vîrtej*. Imaginea *legăturii* exprimă caracterul supărător al acestei uniuni: esențele ar dori să o „spargă", pentru a se putea elibera și scăpa. Imaginea *roții* în mișcare perpetuă, a roții care se rotește în cerc în jurul ei, fără scop și fără motiv, într-o mișcare care nu are sens, nu pleacă de la nimic și nu duce la nimic: oare există o imagine mai clară pentru o *Sinnlosigkeit* (absurditate) ce

corespunde acestei vieți? Iar în această mișcare — din ce în ce mai rapidă —, în care esențele „se ascut" și simt că nu mai pot, că situația trebuie să ia sfîrșit, că, orice s-ar întîmpla, trebuie ca ceva să le elibereze, să le salveze (*erlöse*), oare nu se vede disperarea vieții *demonice*? Angoasa acestor esențe, ura reciprocă ce se naște în ele, amărăciunea, ardoarea mistuitoare, mînia ce le aprinde — toate sînt ușor de înțeles! O astfel de viață, o viață fără „corp", o foame veșnică ce se consumă și se devorează pe sine — oare nu este această viață *viermele* cumplit din Scriptură, acel vierme care se roade din veci pe sine, viermele morții veșnice?[114] De fapt, acest vierme, acest vîrtej încins, această roată a angoasei esențelor mînioase, este chiar Moartea (*Mors*). Moartea, abisul care se află în adîncul, în centrul vieții. Mai mult: care este adîncul și centrul vieții.

Așadar, viața este clădită pe moarte; pe adevărata moarte, pe moartea care nu moare; care nu se reduce numai la simpla absență a vieții; care este ceva pozitiv, este o forță care se opune vieții, încercînd să o distrugă, și pe care viața încearcă să o înfrunte, se străduiește să o învingă, să o transfigureze și să o transforme. Dar viața își extrage forța și puterea din moarte, își află bucuria supremă și triumful răsunător în izbînda asupra morții.

Paracelsus spusese că *Im Centro alles Lebens ist Gift* (în centrul oricărei vieți se află otrava)[115]. Moartea, viermele pe care Böhme l-a descoperit în centrul vieții, este o otravă absolută. Această otravă este sursa vieții.

Moartea și infernul nu sînt decît unul și același lucru; abia acum înțelegem de ce lumea este clădită pe infern; de ce în Dumnezeu, primul principiu, principiul mîniei, se află temeiul veșnic al vieții și al bucuriei, fundamentul și sursa vieții sale regenerate în cel de-al doilea principiu, în lumină.[116]

În Dumnezeu, afirmă Böhme, această roată *demonică* și infernală (pe care o numește *centrum*) nu joacă decît un rol subordonat; în ea se află *sursa* vieții și puterii; fără ea, fără acest vîrtej arzător, Dumnezeu nu ar trăi; poate că ar mai fi lumină, poate că ar mai fi spirit, dar nu ar fi splendoare, intensitate, strălucire, bucurie, glorie, viață. Or, dacă Dumnezeu nu ar fi un Dumnezeu viu, dacă nu ar „conține" această sursă arzătoare și mînioasă a puterii organice, el nu ar putea crea, nu ar putea răspîndi asupra lumii razele activității sale creatoare. Dumnezeu ar mai fi poate un spirit; ar mai fi poate un Dumnezeu-Lumină, dar ar fi un fel de lumină rece, un spirit neputincios.[117]

Pentru ca Dumnezeu să trăiască — iar pentru a fi puternic și creator el trebuie să trăiască! —, vîrtejul arzător, „roata esențelor", veșnic transfigurată și domolită de razele luminii divine întrupate în fulger, trebuie să se „rotească" veșnic în el. Iată de ce fulgerul, care pînă la urmă „scapă" din întunecata aprindere a vîrtejului, îl transformă într-un corp dulce, alb și translucid. Iar „roata" se află întotdeauna acolo, învîrtindu-se continuu, în devenire perpetuă, murind și înviind, fiind mereu învinsă și domolită pentru a întreține cu puterea-i dinamică viața și ființa spirituală a lui Dumnezeu.[118]

Această roată arzătoare, acest vierme rozător care reprezintă Infernul — de fapt, ființa diavolilor nu este decît însăși ființa acestei „roți" — nu trebuie căutați atît de sus sau atît de jos. Ei sînt în noi, sînt chiar noi, sînt în sufletul nostru sau, la drept vorbind, *sînt* chiar sufletul nostru, suflet care este chiar acest lanț, această legătură veșnic mișcătoare.[119]

Sufletul își are propriul *Urkund* în primul principiu, el este în om ceea ce primul principiu este în Dumnezeu. El este un *centrum*; este sursa vieții omului; dar nu această viață în sine, ca viață organică sau viață spirituală. Viața organică propriu-zisă aparține (laolaltă cu corpul căruia îi dă viață) celui de-al treilea principiu; viața spirituală și lumina ei aparțin celui de-al doilea principiu; în suflet nu există deocamdată viață: el este cel care o generează. Deocamdată nu există conștiință, conștiința se naște din el. Într-un anumit sens, el este spirit în sensul în care diavolii sînt spirite. Este spirit în măsura în care este imaterial și este exclusiv sursa dinamică a corpului și a vieții organice pe care de altfel este incapabil să le genereze de unul singur.

În *De tribus principiis* se afirmă constant identitatea dintre natura sufletului și cea a primului principiu al naturii divine.[120] Dar conceptul de suflet pe care îl întîlnim aici — poate numai termenul — acoperă o gamă întreagă de semnificații diferite.

Termenul „suflet" desemnează sufletul vital; dimpotrivă, în altă parte are sensul de suflet sfînt (*die heilige Sele*) al omului regenerat; destul de des, sufletul este opus spiritului (precum în *Aurora*), spiritul fiind conceput fie drept centru al luminii și al conștiinței, fie, dimpotrivă, drept forță care emană din el. Termenul „spirit" (*Geist*) este tot atît de echivoc precum termenul „suflet". Böhme afirmă uneori că sufletul este un spirit, iar alteori că sufletul generează spiritul la fel cum primul principiu îl generează pe cel de-al doilea; întîlnim „spirite" diferite: spiritul vital, spiritul sideral sau astral și spiritul elementar (*siderischer und elementischer Geist*); spiritul se opune *trupului* după

cum se opune și *literei*: spiritul domină corpul și îl conduce cum voiește; există și un spirit al sufletului (*Selengeist*), numit *spiraculum vitae*, care emană direct din Dumnezeu; el este purtătorul luminii și al adevăratei vieți.[121]

Toate aceste variații arată clar că noțiunile de suflet și de spirit sînt extrem de imprecise în gîndirea teozofului. Același lucru este valabil și în ce privește imaterialitatea și incorporeitatea spiritelor. Potrivit doctrinei celor *trei principii*, viața corporală este proprie ființelor aparținînd celui de-al treilea principiu. Rezultă că nici îngerii și *a fortiori* nici diavolii nu ar trebui să aibă corp. Böhme este atît de convins de excelența vieții organice[122], încît nu „îndrăznește" să reducă îngerii la starea nefericită de neîntrupați. Pe de altă parte, această condiție (neîntruparea) pare a se potrivi perfect diavolilor, care își au *Urkund*-ul în primul principiu și sînt formați exclusiv din vîrtejul esențelor arzătoare; ființa lor nu este decît ființa morții eterne care nu poate muri; viața lor nu este o viață adevărată, pentru că diavolii posedă numai ansamblul forțelor *distructive*, neechilibrate de acțiunea puterilor constructive (*centrum*-ul luminii din cel de-al doilea principiu); natura lor constă tocmai în absența substanței, a *corpus*-ului; în consecință, viața lor este o foame, dar nu există posibilitatea de a se hrăni, de a se sătura (gura deschisă a Infernului), un vid ce nu se poate umple — Böhme vorbește pe larg despre chipurile hidoase ale diavolilor și despre corpurile lor diforme. Dar să nu luăm în considerare aceste ezitări și aceste interpretări: pentru noi și pentru Böhme este importantă această idee de suflet, acest *centrum* aprins al esențelor primului principiu, legătura eternă a vîrtejului aprins, la fel de rău, arzător și mînios (*böse*) precum cel mai rău dintre diavoli, la fel de hain, ostil și blamabil precum Lucifer însuși. Sufletul este infernul care *este* în om, diavolul interior pe care omul trebuie să îl învingă pentru a renaște, pentru a se naște în spirit, pentru a se genera în Dumnezeu. Tocmai din această cauză, omului îi este necesară cea de-a „doua naștere"; observăm că ea este indispensabilă oricărei ființe, chiar lui Dumnezeu.

Böhme numește sufletul un *Gemüth*, o ființă mentală: aceasta înseamnă că sufletul nu este deocamdată nici ființă, nici mental.

Spuneam că deocamdată ființa mentală nu este ființă: nu este decît germenele și sursa acesteia. Ființa mentală nu este deocamdată sufletul împlinit, este doar acel ceva din care îi purcede ființa; în interiorul lui, ea îi este originea.

Or, dacă așa stau lucrurile și dacă sufletul își are propria origine în sine, el este comparabil cu Dumnezeu care la rîndu-i își are originea în

el însuși. Dacă în privința lui Dumnezeu este absurd să se pună problema originii în sensul obișnuit al cuvîntului (Dumnezeu nu are origine pentru că este veșnic); dacă, în privința lui Dumnezeu, nu se poate pune problema originii vieții sale pentru că viața divină este un ciclu veșnic care se generează veșnic în vîrtejul esențelor; dacă în acest context problema ne „tulbură" (*turbiret uns*), lucrurile se schimbă cînd acordăm cuvîntului origine (*Grund, Urkund*) sensul nou dat de Böhme.

III

Dumnezeu *este* esența tuturor esențelor (*Wesen aller Wesen*); el este sursa, cauza și originea oricărei ființe, a întregii vieți, a oricărei puteri; prin urmare, este sursa și originea propriei ființe, a lumii și a creaturilor. În el există ceva care, în raport cu ființa sa, se află la originea sa; ceva care, în raport cu existența sa împlinită și determinată, este sursa nediferențiată și unică (ce este „precum un nimic") din care rezultă. [123]

Viața lui Dumnezeu este veșnică, esențele sale se generează *veșnic*; într-un anume sens, ele nu au origine; dar ele *se generează* și în acest sens au origine. Böhme numește *Urkund* această origine ultimă din care purced și pe care o exprimă. Böhme abordase problema în *Aurora*, cu diferența, desigur importantă, că în *Aurora* el nu punea decît problema originii *corpus*-ului lui Dumnezeu și a formării sale (nașterea calităților-forme în *salliter*-ul divin). În *De tribus principiis*, problema se pune mai general, și anume în raport cu ființa și cu viața lui Dumnezeu. Dacă ni s-ar permite să folosim o expresie necunoscută lui Böhme, am spune că pentru el Dumnezeu este o *causa sui* în sensul cel mai deplin al cuvîntului.[124] De asemenea, spunem că în concepția lui Böhme, concepție în primul rînd dinamică (*Das Wesen aller Wesen ist eine ringende Kraft* / esența tuturor esențelor este o putere luptătoare), ființa este un ceva derivat care se explică prin devenire, prin putere, prin acțiune.

Problema lui *Urkund* nu se confundă cu problema *centrum*-ului arzător. Cu toate că Böhme folosește destul de des termenul în sensul mai larg de origine, susținînd că sufletul își are propriul *Urkund* în primul principiu — sau că primul principiu este *Urkund*-ul lui Dumnezeu —, cînd se pune problema lui *Urkund*, se pătrunde dincolo de și chiar sub distincția principiilor, pentru a le „surprinde" în momentul nașterii. Böhme încearcă să asiste „în spirit" la apariția lor în inima divinității; o poate face, pentru că divinitatea este o ființă „mentală", ca de altfel și sufletul; numai în sufletul său va căuta analogia acestei generări.

„Dacă vrei să te gîndești la Dumnezeu, trebuie să ți-l reprezinți ca ceva întunecat care nu este de fapt întunecat, ca ceva întunecat care este precum un neant", un adevărat neant al determinării; deocamdată nu este întunericul primului principiu, pentru că „întuneric" și „lumină" sînt noțiuni și realități corelative. Nu există întuneric fără lumină, după cum nu poate exista lumină fără întuneric; de aceea, „în sine" și „în afara principiilor", Dumnezeu reprezintă unitatea (care nu este de fapt o unitate) indistinctă a neantului.[125] Böhme insistă asupra acestei corelații; grație ei, în Dumnezeu, întunericul și lumina, primul și cel de-al doilea principiu, sînt indisolubil legate. Cel de-al doilea principiu al naturii divine păruse într-un fel adăugat celui dintîi, care se află la baza lui și îl generează. Dar este o eroare de perspectivă; cel de-al doilea principiu nu este numai tot atît de necesar formării vieții divine pe cît este cel dintîi, dar, într-un anumit sens, primul principiu nu există decît pentru a-l putea genera pe cel de-al doilea[126]; mai mult, această generare nu este unilaterală, ci mutuală. Primul și cel de-al doilea principiu se generează și se condiționează reciproc; primul principiu nu ar fi putut exista fără cel de-al doilea, la fel cum cel de-al doilea nu ar fi putut exista fără cel dintîi. Ele se nasc concomitent; „înainte" de nașterea lor, Dumnezeu nu este decît un spirit complet nederminat și „precum un nimic".

Vom asista la o naștere dublă. În inima ființei mentale (*Gemüth*) apare o tendință, o dorință, o voință. Tendință spre ce? Dorință pentru ce? Nu se știe, căci nici ele nu se cunosc, fiind deocamdată complet nederminate. De fapt, ființa mentală, fiind „proiectată" în nedeterminare, tinde către determinare; tinde spre lumină și o dorește, dar deocamdată dorința nu este decît o neliniște fără obiect (al dorinței) sau conștiință de sine. Această neliniște și această dorință, obscure și lipsite de conștiință de sine, nu sînt, spune Böhme, decît căutare, sînt o tatonare confuză ce se transformă într-o suferință surdă; voința obscură și nedeterminată, voința doritoare, cum o numește Böhme, este în căutare de obiect; nu se poate lipsi de el, pentru că este „atrăgătoare", pentru că „atrage la sine" și are nevoie de un „ceva" care să existe în afara ei, pentru a-l atrage și a-l capta. Dar în afara ei nu există nimic, cum nu există nimic nici în interiorul ei, cum, la drept vorbind, „ea însăși" nu există. A vorbi despre „ea" ar însemna să introducem în ființa mentală un reper și o determinare la care deocamdată nu avem dreptul.[127]

Însă suferința pe care am văzut-o născîndu-se în suflet (*Gemüth*) vine chiar din faptul nedeterminării și dorinței care se naște în ea.

Sufletul își simte indigența și nehotărîrea; se simte asuprit, opac, de nepătruns; de altfel, el se concentrează și se comprimă efectiv; devine mai dens și mai obscur, se închide în sine și dă naștere unei dorințe furioase care, la rîndul ei, generează voință. Această dorință este dorința de a se îndepărta, de a scăpa, de a se elibera de sine. Această voință este voința de a ieși din sine, de a se percepe și pătrunde, de a se înțelege și poseda. În acest fel, voința (spiritul) se pierde și se regăsește simultan, devine lumină și se recunoaște ca întuneric.[128]

Voința-dorință, obscură și nederminată, a generat o voință determinată care „iese" din sine; ființa mentală, total amorfă, s-a divizat și, în consecință, a dobîndit o determinare. Ea s-a divizat în lumina și întunericul ce se opun, se înfruntă și se generează, limitîndu-se reciproc.

Voința determinată este o străfulgerare de lumină. Or, în fond, generarea a fost posibilă deoarece obscuritatea nedeterminată a ființei mentale purta în sine un germene de lumină; pentru că, într-un anumit fel, lumina preexista, iar dorința-neliniște, obscură și inconștientă, nu era decît dorința de lumină și de conștiință.[129]

Voința determinată este o străfulgerare, o lumină care pătrunde întunericul. Dar străfulgerarea este o privire, iar voința este o viziune. Această privire-fulger este încărcată de putere, iar această lumină-putere care pătrunde întunericul opac îl străpunge, se reflectă în el și se refractă mai întîi în șapte raze-esențe, iar apoi într-o infinitate de raze secundare; sub acțiunea acestei lumini-putere, care este în același timp voință-conștiință, opacitatea se „sparge", se divide și capătă formă; în acest fel, în inima ființei mentale apare un număr infinit de ființe: sînt ființele luminii și ființele întunericului care populează lumea primului și a celui de-al doilea principiu.[130]

Destul de confuză ca mod de exprimare, concepția lui Böhme nu este, la drept vorbind, de nepătruns ori de neînțeles. Se pare că ar putea fi interpretată și tradusă în termeni mai accesibili. Evoluția vieții divine începe în inconștiența nediferențiată a ființei mentale; se manifestă inițial printr-o aspirație — cu necesitate inconștientă și inconștientă de propria-i inconștiență — către conștiință; ea începe într-o obscuritate care nu este nici întuneric, nici lumină, pentru că se află în afara oricărei determinări și, prin diferențiere și opoziție interioare, se înalță pînă la urmă spre lumină și conștiință; o dată ajunsă la conștiință, ea îi opune propriul fond inconștient. Procesul diferențierii luminii de întuneric este cu necesitate simultan și bilateral: dacă întunericul este dorință, dacă, de fapt, reprezintă ceva, aceasta se întîmplă numai pentru că el este în mod inconștient dorința de lumină și de con-

știință. El devine conștient de sine ca întuneric, dorință, suferință și căldură mistuitoare numai dacă este luminat și pătruns de ea. Numai atunci se ivește *Natura* care este în sine o sinteză și care, divizîndu-se în sine în *centrum* arzător și în lumină, se generează în acel *centrum* aprins, în timp ce, la rîndul său, acest *centrum* generează sau regenerează *centrum*-ul luminii. Calitățile-esențe sînt priviri-fulgere, adică expresii și materializări sau întrupări ale voințelor sau energiilor spiritului divin care pătrunde natura, care se înstăpînește asupra puterii sale dinamice, se exprimă prin ea și capătă corp în ea, generează natura și se generează pe sine în natură, pentru ca, exprimîndu-se astfel în ea, să genereze lumea în care se manifestă.

În legătură cu gîndirea teozofului s-ar putea face și alte precizări. Dar credem că nu ar fi bine, căci pare evident faptul că, deocamdată, această gîndire este extrem de confuză. Ea se află în plină evoluție, iar dacă se dovedește labilă și imprecisă, acest lucru nu se datorează unei exprimări inabile. Böhme confundă continuu simbolul cu lucrul simbolizat; în pofida oricărei dorințe, el nu reușește să traseze o linie de demarcație între persoanele divine și principiile naturii. S-ar putea spune că ideea de întuneric este destul de nelămurită în mintea sa; evident, Böhme își reprezintă ființa mentală drept ceva pe jumătate spațial, iar întunericul drept ceva aproape material, ceva ce se poate sparge și care, în egală măsură, ar putea sparge și reflecta privirea-fulger a spiritului divin.

Spuneam că, în pofida caracterului sistematic, noțiunea de trei principii ale naturii divine aduce de la început un element de confuzie în doctrină. Celor trei principii le corespund, pe de o parte, trei lumi, iar pe de altă parte, cele trei persoane divine. Acțiunea Sfîntului Duh, al cărei rol este, pe de o parte, de a „confirma" Treimea divină în evoluția ei imanentă[131], iar pe de altă parte, de a acționa *ad extra* și, emanînd din Dumnezeu, de a traduce în putere ordonatoare și creatoare (formatoare) gîndirea divină pură[132], această acțiune pare a se concentra în lumea celui de-al *treilea* principiu, excluzînd nu numai (cum este și firesc) lumea Infernului, dar și lumea Paradisului, a îngerilor, ba chiar pe cea a Paradisului increat al lui Dumnezeu.[133]

Datorită caracterului atît de flexibil al ideii de principiu, se pare că în *De tribus principiis* îngerii cerești, făcînd parte din lumea celui de-al doilea principiu, s-au apropiat într-atît de însăși esența divină, încît adevărata creație începe cu lumea celui de-al treilea principiu, cu lumea materială.[134] Böhme nu neagă în vreun fel caracterul creatural al îngerilor: dimpotrivă, el îl afirmă *expressis verbis*[135] și îl folosește

pentru a explica de ce îngerii (în calitate de creaturi) nu îl pot înțelege pe Dumnezeu. Cu toate acestea, în *De tribus principiis* nu există afirmații atît de clare cu privire la crearea îngerilor precum în *Aurora*.

Viața îngerilor nu mai trebuie concepută ca fără de început, ci ca veșnică și supratemporală.[136] Timpul aparține celui de-al treilea principiu, acestei lumi, iar Böhme se gîndește din ce în ce mai des că orice existență care a început (în timp) trebuie să se și sfîrșească.

Imaginea ceasornicului care trebuie să se oprească atunci cînd arcul care îl pune în mișcare se destinde îl obsedează. Ce este veșnic trebuie creat în afara timpului. Se poate admite și creația *in eterno*, dar nu în sensul în care este concepută creația în timp.

În plus, începînd din acest moment, lumea celui de-al treilea principiu este concepută ca singura lume *materială* și *sensibilă*, în sensul propriu al cuvîntului.[137] Creația ei apare sub un aspect nou, căci lumea devine o expresie a naturii divine, diferită *calitativ*, nu numai *cantitativ*, de cea pe care divinitatea o întîlnește în lumea celui de-al doilea principiu. Lumea sensibilă apare ca o imitație figurativă, ca o „asemănare figurativă" (*figürliches Gleichnis*)[138], ca o analogie, ca o imagine expresivă în sine, imagine produsă de esența divină.[139]

Dar aici apare o nouă dificultate. Esența divină acționează *ad extra* prin intermediul Sfîntului Duh, care, cum am văzut, este privirea-fulger ce decupează, în „întunericul" devenit *materia prima*, formele ființelor create. Cu toate acestea, lumea creată, lumea sensibilă, nu este o imagine sau o „analogie figurativă" a Sfîntului Duh. Modelul ei nu este spiritul, ci Înțelepciunea divină.

Conceptul de Înțelepciune divină, care la Böhme, la continuatorii și la discipolii săi joacă un rol extrem de important, este destul de vag în *De tribus principiis*, confundîndu-se uneori cu cel de corporeitate cerească (înțelepciune esențială, *wesentliche Weisheit*, *Ternarius Sanctus*) ca principiu al revelației *ad extra*.

Această concepție a Înțelepciunii divine, pentru care Böhme va folosi mai tîrziu termenul consacrat de *Sophia* și căreia îi asociază textele biblice ce se referă la înțelepciunea veșnică „dansînd în fața Domnului"[140], nu este la drept vorbind total nouă în gîndirea teozofului. Am întîlnit-o și în *Aurora*. Oare Böhme nu spunea că în *salliter*-ul divin se formează „figuri extrem de ușoare", „idei"?[141] Însă știm că în acest loc termenul reprezintă o interpretare: termenul latinesc *idea*, spune Frankenberg, sugera teozofului ideea de fecioară cerească frumoasă și pură; evident, este vorba despre fecioara Sofia, Înțelepciunea divină.[142] Böhme o identifică cu o idee și, pe de altă parte, identifică

lumea ideilor cu figurile pe care puterea divină le-a descris în *salliter*-ul din *Aurora*.

Termenul *idee* nu trebuie să ne inducă în eroare — oricum, nu mai mult decît cel de *Înțelepciune*.[143] Înțelepciunea care dansează în fața veșniciei, Fecioara cerească, nu este lumina pură a rațiunii divine, ci cu totul altceva. Ea este *imaginația* pură a spiritului divin. Dumnezeul lui Böhme nu se limitează la a gîndi lumea înainte de a crea: el o imaginează. Or, imaginile plutitoare, imagini deocamdată ireale (imaginația nu creează de una singură) ale fanteziei divine[144] — un joc divin —, reprezintă pentru el o lume ideală, o lume care nu este decît o expresie perfectă a esenței sale: natura în inocența primei vîrste. Ele reprezintă imaginea unei lumi pure, a unei lumi virgine, așa cum ar fi trebuit să fie lumea dacă planul (*Vorsatz,* intenție) divin s-ar fi realizat, așa cum va fi la sfîrșitul veacurilor, cînd vom reintra în patria noastră cerească și cînd natura nouă, regenerată și purificată de focul Judecății de Apoi, va fi revelația eternă a lui Dumnezeu în eterul divin, în elementul divin.[145]

Înțelepciunea divină este planul, modelul preexistent al creației. Ea însăși nu creează, ea nu generează. Ea nu este decît lumea ideală sau imaginea ei. Este un ideal, nu o ficțiune, și din acest motiv ea posedă o anumită realitate; trăiește o viață armonioasă și pură în Dumnezeu. Ea reprezintă armonia puterilor creatoare ale lui Dumnezeu, expresia lor neîntinată nici de rău, nici de discordia luptei.[146] Ea este ce trebuie să fie lumea și, într-un anumit fel, se întrupează în lumea reală care o împlinește imperfect în ființa ei, pentru că este o lume căzută. Ea se întrupează în această lume, dar nu se întrupează precum sufletul în corp, în mod activ, formîndu-și și construindu-și propriul corp. Lumea este cea care încearcă să o întrupeze limitînd-o, reprezentînd-o, participînd la ea, luînd-o în stăpînire. Ar fi mai corect să spunem că „lumea o împlinește și o întrupează", decît că „ea se întrupează în lume". Böhme spune că ea „deschide sursele generatoare" și „declanșează acțiunea esențelor".[147] Dacă înțelegem bine, aceasta înseamnă că ea oferă imaginației esențelor modelul pe care ele trebuie să îl realizeze. Totodată, în *De tribus principiis* se găsesc destul de multe pasaje în care Înțelepciunea personificată apare acționînd asupra surselor-esențe.[148]

Înțelepciunea este relativ independentă de lume; dar ea se află într-un raport aparte cu omul, ceea ce este de înțeles, dat fiind că omul este un mijlocitor între Dumnezeu și lume, este cel care trebuie să reveleze minunile lumii și să reveleze lumii minunile lui Dumnezeu.[149] Omul,

ființă completă, poate fi conceput ca o împlinire a Înțelepciunii divine. Ea se întrupează înainte de toate în sufletul și în gîndirea sa. Dar deocamdată nu îi este parte constitutivă. Este imaginea lui, tovarășa cerească cu care trebuie să se unească, pe care trebuie să o împlinească în el. Dar ea se poate separa de el; mai exact, el este cel ce se poate separa de ea; ea devine atunci idealul pe care el îl urmează și îl caută; Înțelepciunea reprezintă atunci ceea ce îi lipsește sufletului, căci ea este ceea ce a pierdut sufletul. Or, dacă privim lucrurile îndeaproape, omul pare că s-a pierdut pe sine; el se caută pe sine, el aspiră să își dobîndească integritatea.[150]

Înțelepciunea divină reprezintă elementul feminin, *das ewig Weibliche* (eternul feminin) al divinității; în această calitate, ea este lesne identificată cu Fecioara Maria.[151] Se poate observa că este un personaj destul de proteic; îl vom reîntîlni mai jos, cînd vom încerca să descriem căderea lui Adam și crearea Evei.[152] Abia de-acum încolo va trebui să abordăm problema creației lumii și apariției răului în univers.

IV

Într-un anumit sens, istoria creației este mai sobră în *De tribus principiis* decît în *Aurora.* Böhme evită premeditat să vorbească despre împărățiile angelice; Uriel și Mihail au dispărut; au dispărut și detaliile privind anatomia îngerilor, atît de frecvente în *Aurora.*

Cu toate acestea, din motive pe care nu le mai analizăm, expunerea din *De tribus principiis* este mai confuză decît cea din *Aurora.* Gîndirea lui Böhme este în plină evoluție, în plină fierbere. Scopul creației rămîne același: Dumnezeu i-a creat pe îngeri, creaturi imateriale și spirituale, pentru a se revela în ei, prin ei și pentru a li se revela, pentru a spori astfel bucuria în ceruri. Printr-o stranie inconsecvență, Böhme afirmă că îngerii, fiind spirite, ar fi putut acționa în mod magic asupra naturii sensibile și materiale, revelîndu-l pe Dumnezeu. Aceasta presupune ca lumea sensibilă[153] și materială să fie creată de Dumnezeu în același timp cu cea a îngerilor. Însă, cum se va vedea mai tîrziu, lumea materială își datorează existența căderii lui Lucifer sau mai degrabă revoltei sale.

Această inconsecvență nu este numai stranie, ci și extrem de semnificativă: ea dovedește că, în gîndirea lui Böhme, se întărește convingerea că lumea materială și sensibilă este chemată să joace un rol *sui-generis* în structura universului și că, prin urmare, creația trebuie să fie

total independentă de comportamentul îngerilor și de căderea lui Lucifer. Lumea sensibilă ar fi fost creată chiar dacă Lucifer nu s-ar fi revoltat. Existența sa nu mai este numai cea a unui substitut, a unui *Ersatz*, ci este inclusă în planul etern al lui Dumnezeu. Lumea sensibilă este necesară și îngerilor pentru a le revela aspectele naturii divine care altminteri le-ar fi inaccesibile: existența sa este necesară și bine întemeiată pentru că îl reprezintă pe Dumnezeu într-un mod deosebit, calitativ distinct de celelalte moduri ale revelației sale. Böhme începe să înțeleagă faptul că lumea sensibilă nu își poate datora existența revoltei lui Lucifer — prin revoltă s-ar putea explica numai starea sa reală, concretă.

Revolta lui Lucifer este tot atît de irațională precum în *Aurora*; ea își are motivația psihologică în orgoliul și în gelozia Arhanghelului, care a vrut să „domnească" în cel de-al doilea principiu al esenței divine, înălțîndu-se deasupra inimii lui Dumnezeu. În fond, aceasta înseamnă pur și simplu că Lucifer a vrut să fie Dumnezeu sau că a vrut să îl domine chiar pe Dumnezeu.[154]

Mecanismul interior al actului luciferic este la fel de puțin clar pe cît era în *Aurora*. Pe de o parte, esențele sînt cele care se aprind; pe de altă parte, Lucifer este cel care le „rupe" echilibrul intern și armonia în mod intenționat.[155]

Modificarea doctrinei spiritelor-surse (adaptată doctrinei celor trei principii, studiată mai sus) schimbă structura internă a lui Lucifer; în el nu găsim decît primele patru esențe; în mod firesc, lipsesc cele aparținînd celui de-al doilea principiu.[156] Lucifer este generat în primul principiu; am văzut că toți diavolii își au originea (*Urkund*) în primul principiu, în primele patru esențe; aflăm acum că ei se nasc „între" a patra și a cincea esență.[157] Se observă consecința imediată a acestei doctrine: sufletul omenesc, despre care Böhme spunea că își are originea în primul principiu, posedă o constituție ontologică asemănătoare celei aparținînd diavolilor[158]: și el se naște „între" cele două principii, între a patra și a cincea esență. Este un spirit la fel de violent și de aprins precum spiritul sulfului (*ein sulfurischer Geist*).[159]

Este ușor de dedus motivul pentru care Böhme inventează această doctrină bizară. Concepția celor șapte esențe și a celor trei principii, fără a vorbi despre toate dificultățile interne, abia putea fi pusă de acord cu libertatea creaturii. O creatură care își avea *Urkund*-ul în primul principiu nu putea avea o natură diferită de cea a primului principiu. Lucifer nu ar fi responsabil de propria cădere dacă ființa lui nu ar fi compusă decît din patru esențe (potrivit *Aurorei*, este alcătuită din

toate calitățile).[160] Mai exact, însăși ideea de cădere ar fi de neînțeles, deoarece presupune o schimbare survenită în ființă. Or, în ipoteza noastră, Lucifer acționa potrivit naturii lui, Dumnezeu fiind cel care purta întreaga responsabilitate a actelor sale, căci de la Dumnezeu a primit această natură. Prin urmare, Dumnezeu ar fi creat diavolii, adică sufletele rele — ceea ce știm bine că Böhme nu poate admite.[161]

Era necesar să ofere sufletului și spiritului o unitate provizorie astfel încît ele să poată lua decizii și să fie responsabile. Însă în primul principiu sufletul este foc mistuitor, este angoasă, otravă, vierme rozător etc.[162] În cel de-al doilea, el devine spiritul luminii și bucuriei. Prin urmare, trebuia „oprit" la jumătatea drumului — Böhme îl așază cu naivitate între principii, într-o stare de indecizie și neutralitate. Aceasta permite explicarea apariției efective a răului în lume fără angajarea responsabilității divine, reducîndu-l la lupta dintre esențe și la aprinderea lor dezordonată provocată de actul voluntar al lui Lucifer. Așa cum au făcut de fapt toți îngerii fideli, și Lucifer trebuia „să imagineze în cel de-al doilea principiu" și să îl realizeze în sine, în propria imaginație.[163] Din contră, el a „imaginat în cel dintîi". El a otrăvit (*inficiret*) esențele prin imaginația sa și a aprins puterile primului principiu; dar intenția divină nu putea fi împiedicată de un astfel de accident; pentru a-l înfrunta pe Lucifer, Dumnezeu i-a „aprins și mai tare esențele"; prima forță-esență a concentrat întreaga materie calcinată a lumii într-un singur loc, loc care a devenit pămîntul, după care Dumnezeu a creat un al treilea principiu, lumea materială; în această lume l-a creat pe Adam, al cărui rol era acela de a lua locul lui Lucifer și a legiunilor lui.[164] Detaliile acestui proces sînt descrise de trei ori, dar sînt cît se poate de confuze. *Salliter*-ul divin a dispărut[165] și nu se știe nimic despre proveniența materiei coagulate și calcinate de esențele aprinse de Lucifer. Oare să fie aceasta eterul? Se pare că da, din moment ce, după distrugerea lumii, „totul va reveni în propriul eter". Cu toate acestea, Böhme nu spune niciodată că esențele ar fi fost în legătură cu eterul.[166] O *matrix* aprinsă apare drept sursă a universului real. Böhme retractează, opunînd unei *matrix* aprinse (provenită evident din primul principiu) ce ar fi calcinat lumea o *matrice acvatică* conținînd cea mai pură apă și servind, pe de altă parte, la fabricarea firmamentului care va separa „această lume" de restul spațiului. Evident, acea *matrix* aprinsă este bolta cerească, *astrum*-ul.[167] Dar Böhme își amintește că la Paracelsus cerul aprins se numește *limbus*. El adoptă termenul și opune pămîntul acestui *limbus* aprins; or, pămîntul, în măsura în care se opune *limbus*-ului aprins, este potrivit lui Paracelsus o *matrix*; Böhme precizează: o

matrix acvatică (*aquastrisch*); pe de altă parte, cum pămîntul este un reziduu coagulat al universului pe care îl reprezintă și îl imită, el conține, precum cerurile, un element aprins, care la rîndu-i este numit cînd *limbus* (sau *limus*), cînd *matrix*. Dar aceasta nu este totul. Böhme știe foarte bine că, în cadrul doctrinei alchimice, toate elementele provin dintr-un singur element; el știe că cerurile sînt alcătuite dintr-o materie specială, *quinta essentia*. El va putea folosi acești termeni noi: în vocabularul lui apar noțiuni precum *Element*, elementul pur (*rein Element*) și *quinta essentia*.

Materia primă a astrelor este fie *Element*-ul, fie *quinta essentia*, care uneori se confundă, iar alteori se disting.[168] Cele patru elemente provin din cel de-al cincilea element, elementul pur; pe de altă parte, *quinta essentia* este un extras din celelalte patru.[169] De asemenea, *Element*-ul (elementul pur) este materia cerească a Paradisului (elementul sfînt), iar *quinta essentia* se confundă uneori cu cea de-a cincea esență a naturii divine; focul apare cînd ca element, cînd ca esență; *Mercurius* și *Sulphur* își fac apariția în locurile cele mai neașteptate, urmate de *Vulcanus* (care este *Astrum*-ul sau acel *Geist dieser Welt*); *Tinctur* se confundă uneori cu elementul pur, iar alteori se distinge de acesta devenind principiul vieții (seva din *Aurora*), Paradisul sau corpul Înțelepciunii divine.[170] Ne dăm astfel seama cît de nefaste au fost terminologiile lui Paracelsus și ale lui Agrippa pentru teozof.[171]

Confuzia care domnește în *De tribus principiis* a descurajat întotdeauna orice istoric. Cu toate acestea, credem că nu este imposibil să-i descurcăm ițele, să-i demarcăm locurile de proveniență, să vedem cum se suprapun peste propria intuiție influențele pe care le-a suferit, concepțiile astrologice, paracelsiste și weigeliene.

Totul părea să apropie concepția lui Böhme de noțiunea paracelsistă și weigeliană de univers: caracterul lor vital și magic comun, ideea de microcosmos, în sfîrșit, ideea celor trei niveluri ale lumii, ale celor trei „lumi" ce coexistă în același loc; și atîtea alte trăsături; dar era o impresie înșelătoare: nici lumile lui Paracelsus și Weigel nu erau identice, iar lumea lui Böhme era foarte diferită de lumile celor doi. La Paracelsus era foarte simplu: o singură materie primă și trei puteri, trei δυνάμεις, trei „elemente" care, acționînd asupra acestei materii, o condensau și alcătuiau din ea o serie întreagă de corpuri din ce în ce mai puțin „subtile" și din ce în ce mai grosiere.

La Weigel era mai puțin simplu. Existau trei „lumi": această lume, lumea vizibilă și tangibilă aflată între două „lumi" imateriale, situate ca atare în interiorul nostru și în afara „locului" propriu-zis. Ele se află

pretutindeni, în fiecare „loc" al acestei lumi, căci nu se află într-un loc fizic. La Jakob Böhme, lumile Paradisului și Infernului se află în spațiu, fiind coextensibile spațiului; corpul lui Dumnezeu, Paradisul, chiar Înțelepciunea divină sînt infinite ca întindere; ele se află peste tot, există în fiecare punct al spațiului, căci spațiul este în întregime „în Dumnezeu" împreună cu tot ce se află în el, împreună cu cele trei lumi, inclusiv cu Infernul, căci nimic nu este în afara lui Dumnezeu, iar aceasta în sensul cel mai deplin și imediat al cuvîntului.[172]

Dar ordinea celor trei lumi nu este aceeași în aceste doctrine și nici nu trebuie să fie aceeași, pentru că nu le animă același vitalism. La Weigel și la Paracelsus ordinea este lineară: de sus în jos, de jos în sus — este un progres sau, dimpotrivă, un regres constant. Weigel l-a sesizat foarte bine: pentru a explica lumea și raporturile ei, el reia imaginea clasică a peceții lui Solomon.

Această ordine este total diferită la Böhme: ea nu mai este lineară, ci este ciclică. Cele trei principii se implică reciproc: la drept vorbind, fiecare se află „între" celelalte două.[173] „În centru" se află primul principiu; el nu mai este principiul corpului, ci principiul sufletului, al sufletului vital care își construiește un corp și care generează spiritul. Concepția vitalismului astrobiologic era foarte limpede: cele două *tincturae*, cele două „principii" ale vieții, *limbus* și *matrix*, formau prin unire natura naturantă, sursa fecundă care generează lumea. Prea puțin contează dacă *tincturae* masculină și feminină sînt reprezentate de bolta cerească ce se opune ansamblului astrelor sau de cele două bolte, cea aprinsă și cea acvatică, din care este alcătuit firmamentul vizibil; schema rămîne aceeași, iar Böhme încearcă să o reia și să o folosească.[174]

Soluția părea să îi convină de minune. Oare opoziția celor două *tincturae* (*matrix* și *limbus*) nu corespundea celei dintre întuneric și lumină, adică dintre primul și cel de-al doilea principiu, poziție pe care o regăsim în doctrina sa? În fond nu este corect, căci al doilea principiu (lumina) este spiritual, nu vital, iar Böhme, așezînd *Urkund*-ul vieții în primul principiu, se vede nevoit să atribuie „întunericului" cele trei aspecte ale naturii-viață, aspecte devenite distincte în doctrina astrologică.

Din acest motiv, „întunericul" apare la Böhme cînd ca *matrix* (*Gebärerin*), sursă fecundă ce *sich ängstet zur Geburt*, care încearcă să producă și aspiră să se elibereze de această lume pe care o poartă în sine; cînd ca *limbus*, germenele arzător al vieții obscure, care încearcă să se genereze, să se împlinească în lumină, să se transforme și să se

transfigureze; cînd ca natură luată ca atare, ca dorință de lumină, dorință de spirit și de supranatural, care încearcă să se elibereze de vanitate (*Sehnet sich von der Eitelkeit los zu werden*, I Cor. 7: 2); cînd drept ceea ce generează lumina; cînd, dimpotrivă, drept ceea ce, fecundat de lumină, generează lumea și caută să reproducă formele cerești ale Înțelepciunii divine.[175]

Pentru a-și ordona concepția, Böhme va trebui să poată distinge mai clar decît pînă atunci *paradisul* sau *elementul* — acestei lumi de jos, cerul creat — de cerurile îngerilor și materia primă a acestei lumi de „materia" divină și de corpul Înțelepciunii. Va trebui să încerce să introducă în concepția astrobiologică o distincție între astre, căci, reprezentînd cele șapte puteri ale naturii, ele nu puteau fi concomitent *limbus* sau *matrix*. Vom vedea că acest lucru nu va fi simplu.

Doctrina lui devine mai clară dacă lumea se reconstituie în raport cu povestea căderii lui Adam și cu cea a întrupării lui Cristos, fără a se mai face referire la doctrina fizică.

Iată la ce se ajunge.

După căderea lui Lucifer și separarea celor două lumi, Dumnezeu a generat din sine, printr-o acțiune conjugată a celor două principii ale esenței sale, o lume nouă, lumea materială a celui de-al treilea principiu, lume care este un amestec și o sinteză a primelor două. În plus, această lume este pătrunsă de efluviile și puterile primelor două principii, precum și de cele ale primelor două lumi. În măsura în care este o lume, ea posedă un „spirit", spiritul acestei lumi (*Geist dieser Welt*). Centrul organic al acestei lumi este *astrum*-ul sau astrele ce reprezintă puterile naturii divine prin care acționează în lume. Soarele, ca sursă de lumină, reprezintă cel de-al doilea principiu; ca sursă a focului, el reprezintă primul principiu; prin urmare, el este adevărata lumină, adevăratul centru al celui de-al treilea principiu, adică al acestei lumi.

Materia astrală este *quinta essentia* din care purced cele patru elemente materiale; este o materie prin excelență translucidă. *Astrum*-ul poate fi luat drept *limbus*-ul (aprins) care acționează pe pămînt și trezește forțele adormite. Pămîntul apare ca *matrix*. Și *astrum*-ul poate fi luat drept acel ceva *din care* sînt generate elementele. În acest caz, el poate fi luat în sine drept *matrix*. Pămîntul este la rîndu-i cel de-al patrulea element sau reziduul mort și calcinat al aprinderii provocate de revolta lui Lucifer (precum în *Aurora*); pentru a-l resuscita, este nevoie de o influență specială, de influența *astrum*-ului și a elementelor.[176] Totodată, pentru a genera viața propriu-zisă, mai trebuie adăugat ceva, și anume acțiunea acelei *Tinctur*, care este efluviul direct al

unui *astrum* mai „subtil" decît elementele (seva din *Aurora*). Dar aceasta nu explică integral viața spirituală a omului: este nevoie de o nouă *Tinctur* care, dacă ne limităm exclusiv la viața rațională (*Vernunft*), poate fi imaginată provenind fie din *astrum*, fie din spiritul acestei lumi (*Geist dieser Welt*). Dimpotrivă, dacă este vorba despre viața spirituală profundă și despre inteligență (*Verstand*), acesteia i se adaugă acțiunea unei *Tinctur* spirituale și mai „subtile", emanînd direct din Dumnezeu, numită *spiraculum vitae* (suflu vital).

Ne putem astfel da seama de complexitatea naturii umane care conține și sintetizează elementele aparținînd celor trei principii ale naturii divine. Prin urmare, cu toate că lumea în care trăim este lumea celui de-al treilea principiu, omul participă la sau le „atinge" pe celelalte două fără a le aparține. Oare omul nu a fost creat pentru o viață veșnică? Dimpotrivă, această lume este temporală. Lumea va fi distrusă; dar această distrugere nu va antrena în nici un fel distrugerea omului. Omul nu mai este străin de cel de-al treilea principiu, deoarece corpul său îi aparține acestuia și se află sub influența astrelor și a spiritului acestei lumi. Dar aceasta nu este decît o consecință a căderii lui Adam. Să nu uităm că Adam, așa cum fusese creat de Dumnezeu, nu poseda un corp material palpabil.[177] El avea corp, dar corpul lui era total diferit de-al nostru, era corpul pe care îl vom avea după înviere, un corp înzestrat cu aceeași natură precum cel al lui Cristos înviat ori precum corpul lui Moise și al lui Elie pe muntele Tabor. Corpul lui era alcătuit din *elementul pur*, care este substanța sau esența cerească (*Wesenheit*). Acest element trebuie luat drept adevăratul paradis al omului, adică drept adevăratul său loc metafizic. Cînd Biblia spune că Adam a fost creat de Dumnezeu în Paradis și a fost așezat în Eden, trebuie să înțelegem că termenul „Paradis" desemnează locul metafizic, iar numele Eden — locul fizic; prin urmare, Adam era îndeajuns de material pentru a putea ocupa un loc în lumea celui de-al treilea principiu — de aceea el se află *în* grădina Edenului. Dar grădina Edenului nu are nici o legătură cu Paradisul propriu-zis. Eden era o grădină adevărată ca toate celelalte, cu copaci și fructe asemănătoare celor pe care le cunoaștem. În ce privește acest ultim element, Böhme nu este foarte categoric[178]; el afirmă de multe ori că în grădina Edenului existau copaci și fructe paradiziace, întrupări ale celui de-al doilea principiu, dar și copaci „răi", specifici primului principiu.[179]

Prin urmare, Adam se afla în grădina Edenului și în Paradis în același timp. În *De tribus principiis*, vorbind despre Adam, Böhme este tot atît de prolix pe cît este de sobru cînd pomenește de îngeri —

și nu fără motiv: tot ce a afirmat despre îngeri în *Aurora* îi aplică acum lui Adam. El este androgin și este dotat cu puteri magice care fac din el stăpînul naturii.[180] Știe să vadă în miezul lucrurilor; din acest motiv, el poate numi animalele și plantele din Paradis, unde rămîne patruzeci de zile.[181] Böhme este foarte nedumerit: oare de ce l-a așezat Dumnezeu acolo? Nu prea știe, dar iese din încurcătură afirmînd că Dumnezeu încercase o „experiență": Adam trebuia supus la încercarea [de a rezista] ispitei.[182] Dumnezeu voia să vadă dacă, din întîmplare, el nu reușea să îl învingă pe diavol[183]: povestea căderii lui Adam este redată cu lux de amănunte în *De tribus principiis*, ceea ce o face extrem de obscură și prea puțin coerentă. În plus, relatarea lui Böhme este exclusiv mitică. Toate conceptele — cele trei principii, spiritul acestei lumi, Înțelepciunea divină — sînt personificate.

Concepția lui Böhme este foarte simplă: există o luptă, avînd drept miză sufletul lui Adam, între Dumnezeu, diavol și spiritul acestei lumi, adică între Bine, Rău și acel *tertium quid* (al treilea „ceva") care se află între cele două. Pentru a-și construi o concepție corectă din punct de vedere ontologic, Böhme ar fi trebuit să prezinte, în interiorul sufletului lui Adam, o luptă între cele trei principii ale naturii divine sau o luptă a lui Dumnezeu împotriva lui însuși. Însă chiar dacă Böhme afirmă uneori că Dumnezeu a prevăzut în primul principiu căderea lui Lucifer, ba chiar a *voit*-o, pasajele sînt destul de rare[184], căci, în general, el preferă ca diavolul să reprezinte primul principiu. *Spiritul acestei lumi* apare dintr-o dată ca ființă personală, la fel ca Înțelepciunea divină. Ele vorbesc, acționează, argumentează, ceea ce de fapt nu ar trebui să facă, pentru că nici spiritul acestei lumi, nici Înțelepciunea divină, nici primul principiu nu sînt persoane. Dar acest lucru nu are prea mare importanță. Din punctul de vedere al comportamentului lui Adam (și din această perspectivă trebuie privite lucrurile), situația nu este mai puțin lipsită de claritate. Adam este creat pentru a-l exprima pe Dumnezeu.[185] De asemenea, este creat pentru a ispăși căderea lui Lucifer, pentru a-l înfrunta *în natură*, pentru a înlocui îngerii căzuți, pentru a popula lumea celui de-al treilea principiu. El este creat liber, putînd adopta una dintre următoarele trei atitudini, toate la fel de posibile: 1. să se întoarcă *spre* Dumnezeu și să fie efectiv reprezentantul său în lume; 2. să se întoarcă *împotriva* lui Dumnezeu, cum a făcut Lucifer, și să servească, precum Lucifer, la exprimarea esenței divine în primul principiu; 3. în sfîrșit, să rămînă *între* cele două, în lumea sensibilă, lumea celui de-al treilea principiu și, îndepărtîndu-se atît de Dumnezeu, cît și de Răul spiritual, să încerce să trăiască o viață exclusiv

animală. În acest ultim caz, viața și gîndirea lui se vor desfășura în cadrul unei existențe sensibile și temporale.[186]

Însă Adam (omul) este ființa *sui-generis* ce are capacitatea, unică în raport cu celelalte ființe, de a putea exprima și altceva decît pe sine; este singurul care are darul vorbirii. El poate „vorbi" despre lume și o poate exprima pentru sine.[187] Pentru lumea sensibilă și materială, el poate deveni organul gîndirii. Iată de ce, spune Böhme, spiritul acestei lumi caută să pună stăpînire pe Adam; iar aceasta tocmai pentru că el devine organul ei de exprimare. *Geist dieser Welt* se arată deosebit de perfid; îi amintește lui Adam că nu este un spirit pur și că, prin urmare, nu trebuie să încerce a-i imita pe îngeri.[188] „Ai un corp, îi spune el, îmi aparții." Böhme este de-a dreptul indignat: ca și cum lui Adam[189] i-ar lipsi ceva, cînd are din belșug și fructe paradiziace pentru a-și hrăni trupul! Dar așezat între cele trei principii, Adam ezită mai întîi și încearcă să facă hatîrul celor trei (*er heuchelt mit allen dreien*)[190]. În final cedează, în pofida lacrimilor și îndemnurilor date de Înțelepciunea divină[191], și se încredințează „spiritului acestei lumi". Acest lucru îi permite să nu cadă de tot; el nu se ridică împotriva lui Dumnezeu din orgoliu, precum Lucifer, ci numai se îndepărtează de el și se întoarce (*vergafft sich*) către această lume, precum înțelepții păgîni[192], sedus de remarcabila ei frumusețe, din dorința de a gusta puțin viața animală. Dacă Lucifer a căzut din pricina superbiei, Adam s-a lăsat ispitit din pricina josniciei.

Böhme îi ironizează pe cei ce cred că această cădere s-ar fi datorat faptului de a fi mîncat mărul. Ce prostie! Un măr este doar un măr, iar cel pe care l-a mîncat Adam era la fel ca cele din zilele noastre. A mînca un măr nu este în sine ceva grav. În realitate, cînd a mîncat faimosul măr, Adam era căzut. Citim că Dumnezeu a spus: „Nu este bine ca Adam să fie singur"; dimpotrivă, creîndu-l pe Adam, el spusese: „Așa este bine!" Este o contradicție flagrantă. Evident, ceva se întîmplase între timp: Adam își dorise roadele acestei lumi; le dorise prin imaginație, iar imaginația îl otrăvise.[193] A adormit: este dovada faptului că spiritul acestei lumi l-a doborît, că era pe punctul de a deveni animal, căci, evident, în perfecțiunea sa primordială, el nu simțise nevoia să doarmă. Un spirit nu doarme, nici îngerii nu simt nevoia să doarmă; somnul este semnul clar al slăbiciunii puterilor spirituale, dominate de greutatea trupului. Adam a adormit, iar corpul i-a devenit material și animal; a căpătat forma animalică pe care o mai avem, cu intestine și organe sexuale, formă pe care nu o avea înainte de cădere, pentru că nu avea nevoie de ea.[194] Dovada palpabilă a acestor lucruri

este faptul rușinii: omului nu îi este rușine să mănînce, pentru că este un act necesar oricărei creaturi, dar îi este rușine de caracterul animalic al vieții și al corpului. Iar dacă ar fi fost creat astfel (cum este acum), nu i-ar mai fi fost rușine, cum nu le este nici animalelor. Se vede bine că, în esență, el este cu totul altceva; omul regretă mereu patria cerească și nu își poate privi condiția actuală fără rușine și fără suferință. Din această cauză, nici unul dintre bunurile lumii nu îl poate mulțumi. El caută mereu altceva: el caută bunurile fără de număr pe care le-a pierdut.

Căderea lui Adam a fost motivul creării Evei, căci numai după cădere, devenind animal, Adam a avut nevoie de o tovarășă. Știm că în starea primordială el era o ființă cu desăvîrșire completă: era androgin și deținea cele două *tincturae* sexuale, condiția indispensabilă a perfecțiunii și plenitudinii vieții organice.[195] În plus, Înțelepciunea divină îi era tovarășă veșnică. Dar după cădere, devenind ce sîntem fiecare dintre noi, adică un om, îi era greu să rămînă singur.[196] De altfel, el nu mai poseda integritatea ființei sale și forțele magice necesare pentru a putea zămisli copii „fără să își sfîșie corpul". Iată de ce Dumnezeu o creează pe Eva, plămădind-o din trupul întinat al lui Adam. Eva este un personaj *cagastric*[197], căci este întinată *ab initio*. În același timp, fiind un produs al căderii lui Adam, ea nu poate să îi fie cauză, crearea ei putînd fi imaginată ca un act de iertare din partea lui Dumnezeu, care, în măsura posibilităților, repara astfel fapta cea rea a lui Adam. Dar trebuie spus că materia din care fusese făcută Eva era profund viciată și purta o amprentă prea puternică a spiritului acestei lumi (a celui de-al treilea principiu) pentru a putea rezista ispitei. Iată de ce a devenit o pradă ușoară a diavolului, ba chiar un instrument în mîinile sale.

Abia în acest moment are loc povestea mărului, căreia Böhme îi oferă două interpretări.[198] Pe de o parte, el afirmă că, prin acest act, Adam s-a încredințat definitiv celui de-al treilea principiu acceptînd roadele pămîntului. Pe de altă parte, el susține că diavolul otrăvise în prealabil pomul cunoașterii prin calitățile primului principiu, adică ale infernului; în felul acesta, mîncînd mărul, trupul lui Adam a devenit muritor. Experiența pusă la cale de Dumnezeu nu a reușit. Evident, pentru a combate diavolul, era nevoie de un luptător mai puternic. Adam a eșuat, dar trebuie să înțelegem că, în fond, el nu avea decît puține șanse de reușită. De fapt, lupta era cît se poate de inegală. Împotriva lui Adam se ridicaseră forțele conjugate ale diavolului și ale spiritului acestei lumi. Oare i-ar fi putut rezista? Ca atare, Dumnezeu

nu l-a condamnat și, după ce a blestemat pămîntul și roadele acestuia, a venit în ajutorul omenirii.[199]

V

Înainte de a trece la studierea mișcării de întoarcere care urma să îl aducă în final pe om la Dumnezeu și să populeze Paradisul pustiu cu un număr suficient de aleși, trebuie să ne oprim asupra evenimentelor care au precedat crearea Evei, oferindu-i întreaga semnificație. Am atins aceste probleme în trecere, dar este important să le precizăm. Cunoaștem rolul important jucat de analogiile sexuale în filozofia respectivei perioade; rolul lor este important în toate doctrinele fizice și metafizice de tip organicist; comparația dintre „materie" și „mamă" este clasică, la fel și cea dintre formă sau putere dinamică și principiul masculin.[200] L-am văzut pe Böhme folosind în repetate rînduri termenii *limbus* și *matrix* (principiul masculin și principiul feminin) cînd vorbea despre *astrum* ori despre pămînt și, în general, despre creația acestei lumi; pentru a fi total consecvent, el trebuie să descopere în însuși Dumnezeu acele *analoga* aparținînd celor două principii constitutive ale vieții organice — am văzut că Böhme vorbește în cosmologia sa atît despre *limbus,* cît și despre *matrix.*[201] Cu toate acestea, este destul de greu să le precizezi locurile; dacă, cu ajutorul unei anumite interpretări, *limbus*-ul, principiul masculin, poate fi identificat sau pus în raport cu primul principiu al naturii, pare destul de greu să identifici principiul feminin cu cel de-al doilea.[202] Iată de ce Böhme este obligat să facă în așa fel, încît *limbus* și *matrix* să coincidă în primul principiu al naturii. Însă problema revine în cazul lui Adam. Ca ființă completă și perfectă, Adam era androgin: nu era asexuat precum un spirit pur, ci reunea în sine, în corpul lui ceresc, cele două *tincturae*, cea masculină și cea feminină, și datorită acestui fapt el poate fi numit „fecioară masculină" (*männliche Jungfrau*). Datorită uniunii-sinteză a celor două calități-tincturi, el deținea plenitudinea puterii magice și puterea de a zămisli „fără să-și sfîșie corpul".[203]

Pe de altă parte, cum știm, Böhme își reprezintă eternul feminin prin trăsăturile fecioarei eterne sau Înțelepciunii divine. Ea era cea care se întrupa în Adam — se poate spune că ea era tovarășa lui cerească.[204] Pentru a zămisli, el avea nevoie de ajutorul ei. El trebuia *să imagineze în ea*, să o împlinească în sine și astfel să se unească cu ea. Însă fecioara eternă spre care se îndreaptă Adam pentru a o împlini și a o întrupa nu este decît imaginea (*Vorbild*) lui Adam în spiritul lui Dumnezeu;

știm că Înțelepciunea este imaginea ideală a lumii, oferită de Dumnezeu imaginației naturii, a cărei misiune constă tocmai în împlinirea acestui ideal, ideal ce conține imaginile ideale ale tuturor ființelor individuale. Unindu-se cu Înțelepciunea și încercînd să o împlinească în sine, Adam nu face decît să se unească cu eul ideal; el *se* împlinește împlinind-*o* și prin acest act capătă integritatea și perfecțiunea ființei sale, care apare, chiar în cazul lui Adam, nu ca un dat, ci ca ceva impus, ca o misiune ce trebuie îndeplinită sau ca un ideal ce trebuie împlinit.[205]

Dar căderea a adus cu sine o dublă dezintegrare în ființa lui Adam. În primul rînd, corpul său a devenit trup, adică ființa lui animală a dobîndit o independență și, într-o anumită măsură, o preponderență în raport cu ființa lui spirituală. Omul nu mai este, cum era inițial, unitatea sintetică și armonioasă dintre ideal și real. Ființa lui ideală, imaginea lui cerească, tovarășa lui eternă[206], l-a părăsit și s-a refugiat în Înțelepciunea divină. Consecința firească este necesitatea de a trece la separarea principiilor masculin și feminin în corp, principii care, din acel moment, nu vor face decît să se lupte și vor sfîrși prin a se distruge unul pe celălalt. În acel moment, rămas singur, Adam a fost împărțit în două jumătăți. *Limbus* a rămas în el, iar *matrix* a fost întrupată în Eva.[207] Aceasta explică iubirea sexuală; cele două *tincturae*, masculină și feminină, se caută, pentru că omul își caută perpetuu reîntregirea. El își caută mereu tovarășa cerească, fecioara divină pe care a abandonat-o atît de nedemn; el se caută pe sine și încearcă să își împlinească ființa totală și ideală; de aceea, el caută în femeie, în tovarășa lui pămîntească, complinirea pe care a pierdut-o. Pe acest pămînt, omul va iubi mereu ființa ideală, el aspiră către patria cerească și către sufletul său complet, pur și sfînt.[208]

Pentru Böhme, care de altfel nu își dă încă bine seama de aceasta, natura feminină apare sub un dublu aspect: cel al iubirii cerești și cel al iubirii pămîntești, al fecioarei eterne și al persoanei *cagastrice*, al Evei. Vom vedea mai tîrziu cum, din ce în ce mai des, femeia va deveni întruparea Înțelepciunii divine și a celui de-al *doilea principiu*, a principiului iubirii, bunătății și tandreței, opusă forțelor brutale ale bărbatului, reprezentînd *limbus*-ul aprins, întruparea naturii în primul principiu.[209]

Să revenim la povestea lamentabilă a lui Adam și a Evei. Deși căzuți, transformați în animale, rușinați, nefericiți pentru că nu se află în locul lor natural, ei nu sînt definitiv pierduți. Ei nu și-au pierdut toate puterile spirituale cu care fuseseră înzestrați și, mai ales, și-au păstrat

libertatea: de altfel, ei au căzut în *această lume*, nu în Infern. Dumnezeu se putea aștepta la un act de căință din partea lor, în special din partea lui Adam, principalul vinovat. Dar această conversiune era dincolo de puterile lui Adam. Îi rămînea libertatea, dar era incapabil să o folosească spre binele lumii; evident, îi era prea greu. Dumnezeu a trebuit să îi vină în ajutor în chip supranatural, lucru împlinit prin Cuvîntul lui, ce anunța că „sămînța femeii va strivi capul șarpelui"[210]. Acest Cuvînt s-a întrupat în chip magic în ființa Evei; puterea iubirii, scînteie divină, acest Cuvînt (*verbum*, *Wort*) a dat viață sufletului ei spiritual; de atunci, el a devenit acel *spiraculum vitae* care locuiește în sufletul oamenilor ca simbol al grației divine, ca germene al regenerării. Acest Cuvînt al lui Dumnezeu, această promisiune a viitoarei eliberări, este cel care sălășluia în inima vechilor patriarhi, al celor drepți după vechea lege și, în general, a celor drepți, indiferent de religiile cărora le aparțin. Ei trăiau prin acest Cuvînt; el era lumina lor interioară; el anunța venirea lui Cristos; el era de-acum însuși Cristos.[211]

Böhme urmărește istoria omenirii care decade din ce în ce mai jos. Prin Cain omul uită total de neputință; în loc să i se încredințeze lui Dumnezeu, el are încredere numai în el însuși; devine exclusiv pămîntean și cade din ce în ce mai mult sub influența diavolului, „care este foarte puternic în cel de-al treilea principiu". Era totuși necesar ca diavolul să fie înfrînt de om. Or, am văzut că omul nu era capabil să îndeplinească această misiune. Cum spuneam, era nevoie de un luptător mai puternic, iar acest rol nu putea fi îndeplinit decît de Cristos.[212]

Cristos este cel de-al doilea Adam; Böhme îl numește și *männliche Jungfrau*, pentru a sublinia această identitate de natură și pentru a demonstra că Înțelepciunea divină s-a reîntrupat în Cristos. Fecioara eternă s-a împlinit în prealabil în fecioara Maria, ceea ce explică întruparea ei în Fiul și îi permite lui Böhme să desfășoare o întreagă mariologie întru slava maicii lui Cristos.[213] Am amintit cum, din motive similare, V. Weigel o slăvise pe fecioara Maria înainte de Böhme, numind-o Sofia, Înțelepciune divină. În plus, să nu uităm că în popor evlavia pentru Fecioară era încă vie.

Lucrarea lui Cristos constă în a readuce pe pămînt Înțelepciunea divină, în a învinge diavolul și moartea prin moartea și învierea sa. Prin aceasta, el recucerește corpul ceresc al primului Adam și ne redeschide calea către Paradis. Iată de ce salvarea constă în imitarea lui Cristos; trebuie să murim și să înviem precum el și în el. Nu este vorba despre moartea trupească; moartea spirituală, adică moartea în raport cu această lume și cu sine se face încă în această viață; în această viață

omul renaște pentru o viață nouă și dobîndește un corp nou pentru veșnicie.[214] Acest corp nou ia naștere în corpul pămîntesc: este *Tinctur*, *Element*-ul, *Paradeis*-ul, *corpus*-ul etern al lui Cristos. Astfel, murind o dată cu Cristos, renaștem în el, iar cel ce se naște în sufletul nostru este însuși Cristos. Atunci revenim laolaltă cu el în Paradisul lui *Ternarius Sanctus*[215], care este și corpul Înțelepciunii divine.

Ritmul învierii spirituale (al renașterii) este deocamdată destul de neclar.[216] Observăm că, dacă Böhme cunoștea bine lucrările lui Paracelsus și ale lui Schwenkfeld, pe Weigel și pe Franck i-a studiat mai puțin. Deocamdată nu a aprofundat nici doctrina separării (*Abgeschiedenheit*), nici pe cea a abandonului (*Abgelassenheit*), nici chiar propria doctrină, cea a renașterii prin *imaginație*. Se pare că Böhme era atît de convins de bunătatea lui Dumnezeu, de faptul că natura umană este în esență bună și că „nu este părăsită în întregime de Dumnezeu", încît consideră Paradisul o lume ce i se cuvine în mod natural omului. Este suficient să nu se împotmolească în vreun fel în materie, să nu cadă nicicum pradă ispitelor diavolului. Ceea ce, cu ajutorul lui Cristos și al „testamentelor" sale, nu este imposibil; lupta împotriva diavolului și împotriva lumii poate fi dusă la bun sfîrșit[217]; omul va putea să renască în cel de-al doilea principiu, să retrăiască întru Cristos, să își reînsuflețească imaginea cerească și să își dobîndească sau să își recucerească corpul ceresc și veșnic.

Fecioara cerească se află acolo, îl așteaptă pe învingător, este pregătită să îi ofere coroana de cavaler. Se știe că obstacolul principal este deznădejdea creată în suflet de doctrina inumană și diabolică a predestinării, care prezintă starea actuală a omului, ca de altfel întreaga lui istorie, într-o lumină total falsă și care nu ține seama de diferența foarte mare dintre căderea omului și cea a lui Lucifer. Am văzut că omul nu s-a revoltat direct *împotriva* lui Dumnezeu[218], ci doar a alunecat în regiunea ființei în care nu avea ce căuta. Drept urmare, corpul și viața lui au avut destul de suferit, dar în privința spiritului el a rămas copilul lui Dumnezeu. Renașterea îi *redă* ceea ce poseda de drept. Ea nu înseamnă iertare sau transformare în ceva total nou.[219] Omul nu face decît să redevină ce era și ce este dintotdeauna. Böhme se teme foarte mult de tot ce ar putea să îl descurajeze pe om în această luptă pentru sine, luptă pe care trebuie să o poarte cu ajutorul lui Dumnezeu; el are o asemenea dorință de a-i insufla un simț moral, un sentiment al responsabilității în toate acțiunile vieții, încît reia doctrina purgatoriului, combinînd-o într-un mod ciudat cu o teorie paracelsistă cunoscută.

Böhme crede că există mult adevăr în doctrina purgatoriului.[220] Este inadmisibil ca, în această viață, totul să fie hotărît pentru toți oamenii. Pot exista păcătoși care și-au meritat infernul și care au devenit diavoli; există oameni, cei drepți, care sînt salvați și regenerați chiar în această viață, dar cei mai mulți sînt nehotărîți, ceea ce, în definitiv, nu atrage după sine condamnarea lor definitivă. Este în firea lucrurilor să se admită că, după moartea trupească, adică după separarea sufletului de corpul elementar sau fizic, omul mai dăinuie o vreme, timp în care poate redeveni stăpîn pe sine.

Lucrul este cu atît mai firesc, cu cît distrugerea corpului fizic nu antrenează imediat separarea totală a sufletului spiritual. El rămîne înconjurat de *Tinctur*; moartea fizică constă numai în separarea acelei *Tinctur* de corpul fizic, separare în care sufletul o însoțește pe *Tinctur*. Sufletul mai dăinuie un anumit timp în lumea celui de-al treilea principiu; însă pe de altă parte, nimic nu se pierde în univers, orice act lasă o urmă în eter, orice ființă fizică lasă o amprentă veșnică: ființa dispare, dar forma și imaginea ei dăinuie. De altfel, acesta este temeiul și sensul existenței temporale a ființelor celui de-al treilea principiu: ele există pentru a produce în eter imaginile lor veșnice. În acest fel, actele noastre se înscriu în eter, adică în memoria veșnică a universului în care sînt înmagazinate aceste imagini.[221]

Cînd sufletul se separă de corpul fizic, el regăsește în eter imaginea întregii sale vieți; ea este înconjurată de imaginea tuturor actelor sale — Böhme crede că, dacă acest spectacol nu îl îndeamnă la remușcare și căință, nu mai este nimic de făcut: omul își merită infernul și întunericul veșnic. Dar trebuie spus că astfel de cazuri sînt rare. Rolul purgatoriului ar fi cel de a oferi omului un răgaz; în viața de pe pămînt, omul este mînat de împrejurări; din acest motiv, îi este atît de greu să se elibereze de eul temporal și trupesc (*Selbheit*), să se privească îndeaproape, să se perceapă și să se cunoască. Purgatoriul îi oferă această posibilitate.[222]

Am epuizat cu oarecare aproximație *chaos*-ul celor *Trei principii*. Înainte de a trece la analiza tratatului cu privire la viața triplă a omului (*De triplici vita hominis*), am dori să ne mai oprim puțin la poziția ciudată atribuită omului în *De tribus principiis*. Cu toate că lumea întreagă (universul) a fost „distribuită" între cele trei principii, omul nu aparține nici unuia dintre ele; el se află *între* cele trei lumi; iar dacă el aparține virtual — într-un anumit sens chiar efectiv — celor trei principii, participînd la toate, el este creat de fapt în afara lor. O dată creat, el este o ființă neîmplinită care trebuie să hotărască și să se desăvîrșească

prin propriile acte; abia atunci va deveni real și va face parte — în mod paradoxal — nu dintr-o singură lume, ci, concomitent, din toate cele trei. Vom mai avea ocazia să revenim asupra acestei doctrine atît de ciudate și de importante. Este suficient să spunem că această concepție bizară a omului creat în afara oricărei realități va fi dezvoltată de Böhme în una dintre cele mai îndrăznețe și mai profunde doctrine metafizice, doctrină ai cărei germeni și schițe le-am abordat cu diferite ocazii: este vorba despre doctrina libertății, temeiul ființei.

SECȚIUNEA A DOUA
Viața triplă a omului

Cea de-a treia carte a lui Böhme, *Viața triplă a omului* (*De triplici vita hominis*[223]), scrisă imediat după *De tribus principiis* și într-un timp foarte scurt[224], marchează în anumite privințe un progres considerabil. Se precizează concepția metafizică și tehnologică a lui Böhme. Însuși stilul devine mai clar; apar cîțiva termeni noi[225]; la alții, precum *limbus*, pe care Böhme se încăpățînase să îl confunde în *De tribus principiis* cu *limus*, renunță.[226]

Este de la sine înțeles că deocamdată acest progres nu este decît foarte relativ și că, dacă putem vorbi despre o claritate mai mare, nu o facem decît în raport cu *De tribus principiis*. Cartea despre *Viața triplă a omului* este în sine departe de a fi clară, iar progresele de care vorbeam sînt în mare măsură contrabalansate de dorința lui Böhme de a găsi o confirmare a concepțiilor sale în Apocalipsă, ale cărei texte le comentează „în spirit".[227] Căci este destul de dificil să faci ca doctrina celor trei principii și a celor șapte calități să corespundă Apocalipsei, chiar interpretată în spirit și în adevăr, fără a abandona alchimia sau astrologia. În plus, Böhme scrie prea repede. Nu are timp să recitească[228]: o dată scrise, hîrtiile îi sînt smulse de cei din cercul lui Schweinichen și Von Endern pentru a fi copiate; abundă repetițiile inutile, deseori în noua lucrare sînt reproduse pasaje din scrierile anterioare. Mai încrezător ca oricînd în calitatea și în natura revelației sale, cînd îl părăsește inspirația, Böhme se limitează să repete din memorie ce a mai spus.

Și totuși, în pofida acestor lipsuri — și nu le-am enumerat pe toate —, *De triplici vita* este o carte „de-acum aproape profundă", spune Böhme.[229] Simțim că se apropie de soluția de mai tîrziu dată dublei probleme a răului și a lumii; deocamdată nu și-a conceput termenii

care îi vor permite să formuleze problema și soluția, dar ideea de Absolut, întrezărită în *De tribus principiis*[230], tinde să se clarifice din ce în ce mai mult.

Nu vom analiza în detaliu conținutul lucrării *De triplici vita.* Desigur, pentru un studiu complet și exhaustiv s-ar cere o analiză monografică a fiecăreia dintre lucrările lui Böhme, cum am încercat să facem cu *Aurora.*[231] Dar nu avem pretenția de a reface opera lui Dionysius Freher; ne limităm la a arăta cît se poate de concis ce aduce nou *De triplici vita* din punctul de vedere al concepțiilor metafizice fundamentale ale lui Böhme.[232]

S-ar putea spune că problema centrală care îl preocupă pe teozof nu s-a schimbat. Redutabila problemă a răului îl frămîntă în continuare, dar nu se mai pune la fel ca în *Aurora* sau ca în *De tribus principiis.* Perfidă, rațiunea (intelectul, *Vernunft*) o formulează acum într-o manieră mai profundă și mai acută. Ea nu mai întreabă de ce există rău în lume, nici cum a putut veni răul de la un Dumnezeu pe care îl știm bun. Ea admite că Dumnezeu este bun și că, deși răul vine într-un anumit sens de la el[233], el nu este responsabil de prezența răului în lumea creației.[234] Dar rațiunea răstoarnă problema: dacă Dumnezeu este bun și nu vrea răul, cum se face că lumea creaturilor — lumea în care răul există fără ca Dumnezeu să vrea acest lucru — a putut fi creată de el? Aceeași problemă se aplică într-un mod și mai special creației ființelor spirituale, lui Lucifer și omului. Bineînțeles, Dumnezeu nu este responsabil de căderea lor, cădere pe care nu a dorit-o[235], nici de păcatele pe care le-au comis în mod deliberat. El nu a predestinat pe nimeni păcatului și osîndei.[236] Dimpotrivă, el este mereu dispus să accepte căința păcătosului, să îi ofere iertarea și salvarea[237]; dar există oameni care păcătuiesc și care se expun osîndei. Dumnezeu nu voiește acest lucru; dacă nu voiește, cum de poate permite așa ceva?

Dacă știe de la bun început că creaturile sale vor păcătui și vor fi osîndite, de ce le creează? Oare de ce, după căderea lui Lucifer și a lui Adam, Dumnezeu nu i-a distrus nici pe cei doi criminali, nici lumea întinată de faptele lor?[238] De ce menține lumea în viață? De ce a creat-o? Am văzut cum, în *Aurora*, Böhme a încercat să evite aceste întrebări „periculoase", dat fiind concepția sa de Dumnezeu-Bunătate, negîndu-i acestuia capacitatea de a prevedea viitorii contingenți[239]; dar chiar dacă dificultățile intrinsece ale acestei soluții sînt lăsate deoparte, ea contrazice clar altă convingere a lui Böhme, cea referitoare la caracterul supratemporal al vieții divine, care garanta independent valoarea cunoașterii și a revelației sale.[240]

S-ar putea spune că, după ce a renunțat la soluția din *Aurora*, restituindu-i lui Dumnezeu omnisciența[241], Böhme a evitat să pună în *De tribus principiis* problema acelui „de ce" al creației. Această problemă se va pune abia de-acum înainte, iar efortul principal al lui Böhme va consta în a căuta o soluție care, explicînd creația, să apere perfecțiunea lui Dumnezeu, bunătatea, libertatea și independența sa în raport cu lumea creaturilor.[242]

Oare de ce a creat Dumnezeu lumea? Pentru că, spune Böhme, a vrut să se manifeste, să se reveleze.[243] Această tendință întru manifestare este cît se poate de importantă; cum va spune mai tîrziu unul dintre discipolii săi depărtați, Dumnezeul lui Böhme este *ens manifestativum sui* (ființă care se revelează pe sine).[244]

Știm că ideea nu este nouă. Dumnezeul din *Aurora*, care se exprima firesc prin viața corpului său (*Salliter*), crea îngerii pentru a spori bucuria în ceruri și pentru ca lumina și slava divină, reflectîndu-se asupra corpurilor mai „dure" ale îngerilor și refractîndu-se asupra corpurilor și mai compacte ale ființelor materiale, să strălucească cu o lumină mai intensă și astfel să reveleze mai complet și mai desăvîrșit măreția divinității.[245] S-ar putea spune că în *De tribus principiis*, rămînînd fidel concepției schițate în *Aurora* — un Dumnezeu ce creează din sine ființe care participă la viața sa și care, inundate de lumina sa, se bucură din plin de fericirea cerească, sporind astfel *quantum*-ul bucuriei existente în univers —, Böhme insistă mai mult asupra noțiunilor de manifestare și de revelație: Adam avea misiunea de a revela minunile divine, întreaga creație servind manifestării lui Dumnezeu.[246] Îngerii îi manifestă bunătatea, iar demonii — mînia; Înțelepciunea divină, împlinindu-se veșnic în elementul divin — *ternarius sanctus* — reprezintă ansamblul manifestărilor posibile ale esenței divine[247] și oferă imaginației lui Dumnezeu imaginea expresivă pe care o îndeplinește apoi acțiunea sa, imaginea însăși nefăcînd decît să exprime posibilele moduri de acțiune ale atotputerniciei spiritului său.[248] Dar oricît de important ar fi rolul jucat de ideile adiacente ale manifestării, revelației și exprimării în cadrul construcției metafizice böhmiste, ele nu ocupau locul central care le va aparține de-acum încolo.[249] Poate că diferența nu constă decît într-o accentuare mai mult sau mai puțin semnificativă, dar ea este importantă și îi vom analiza imediat consecințele. Pînă acum, Böhme concepuse un Dumnezeu revelat „în natură și în creatură"; de-acum încolo, el face efortul de a concepe un Dumnezeu manifestat în natură și creatură.

Dumnezeu se exprimă în natură și în om, mai ales în omul creat după chipul său. Îl puteam vedea în expresia sa și prin intermediul

acesteia, prin imaginea și manifestările ei, ne puteam înălța la el.[250] Puteam proceda prin analogie și printr-un fel de inducție transcendentală, fiind cu atît mai îndreptățiți s-o facem, cu cît omul și lumea erau într-un anumit sens întrupările lui Dumnezeu.[251] Dar ce este de fapt Dumnezeu?

Böhme nu îndrăznise să formuleze întrebarea. Capul i se învîrtea, sufletul îi era tulburat (*turbiret*). El își pusese problema *Urkund*-ului, acea sursă ultimă din care purcedau ființele ce îl manifestau la rîndul lor prin propria existență; el se întrebase care era *Urkund*-ul lui Dumnezeu, sursa-rădăcină a ființei sale, propriul germene, propria esență dinamică, prima pulsație a vieții divine în evoluția ei interioară; avusese impresia că exista ceva „înaintea" acestei pulsații, ceva care nu putea fi izolat decît în mod abstract: dar cum să îți arunci privirea în acel întuneric care, pe deasupra, nu este nici măcar întuneric, nefiind deocamdată absolut nimic?[252] Böhme va încerca să pătrundă în acest *nimic*, în acest „nimic divin" care — își dă seama abia acum — nu este un *nimic* decît în raport cu ceva, în raport cu manifestările lui.[253]

Această idee a manifestării este complexă, chiar paradoxală. La prima vedere pare aproape contradictorie. Ea presupune un fel de dualitate internă. Ceea ce se manifestă se manifestă cu necesitate prin ceva ce nu este el, prin ceva diferit de el; invers, o manifestare (un fenomen) nu ar putea manifesta decît ceva diferit de sine. Trebuie ca în interiorul (ca să spunem așa) acestui fenomen complex să facem o distincție între: 1. ceea ce *se* manifestă sau *este* manifestat și 2. ceea ce manifestă obiectul manifestat.

Ideea manifestării implică probabil și alt element, și anume ideea cuiva *pentru care* ceea ce se manifestă se manifestă prin manifestare.[254]

Poate că acest ultim termen nu este absolut necesar, poate că este impus în mod firesc de spirit; dimpotrivă, primele două se implică riguros.

Dar dacă lucrurile stau așa, dacă tot ce există — ființă, esență, calitate și putere — reprezintă manifestările lui Dumnezeu, rezultă cu necesitate că Dumnezeu nu este nimic din toate acestea și că, manifestîndu-se din veci în ființă, el rămîne veșnic în afara oricărei manifestări și în afara oricărei ființe[255]; Dumnezeu este „și altceva", ceva care, în sine, este în afară de tot și toate. Dar se pune întrebarea: ce este el „în sine", în afară și independent de orice manifestare?[256]

Iar Böhme răspunde: el este chiar sursa oricărei manifestări, *voința* de manifestare.[257] În afară de asta, el nu este nimic.[258]

Însă, evident, Dumnezeu nu este un nimic.[259] El este numai absența oricărei determinări, a oricărei limitări, a oricărei calități. El este în afara oricărui lucru, este astfel liber de orice, el este libertatea absolută.[260] O libertate purificată de orice dorință, pentru că dorința este în sine un raport față de ceva, o lipsă de ceva.[261] El este în afara oricărei dorințe, prin urmare este în afara oricărei neliniști; el este astfel calmul absolut, beatitudinea absolută; în consecință, nu este nici întuneric, nici lumină; ce altceva poate fi decît transparența infinită? *Eine reine pure Helle und Wonne* (O transparență și o bucurie pure și autentice).[262]

Dumnezeu în sine, această transparență infinită și această beatitudine pură, este și liniștea infinită. El este Dumnezeul care, rămînînd „în afara" manifestării, este cel care nu se manifestă, nu se exprimă (nu *vorbește*). Ca Dumnezeu nemanifestat, el este chiar prin aceasta un Dumnezeu necunoscut și ascuns.[263] El este Dumnezeul care nu s-a revelat nimănui, nici măcar lui însuși.[264] Cum știm și am văzut mai sus, el este binele și libertatea absolute, dar acest bine și această libertate, care nu sînt deocamdată nici revelate, nici manifestate, rămîn necunoscute și nu se cunosc între ele.

Dumnezeu în sine este un spirit pur, dar nu este deocamdată nici gîndire, nici conștiință.[265] El nu se cunoaște pe sine și, evident, nu cunoaște nimic diferit de sine, pentru că în afara sa deocamdată nu există nimic. Observăm că, în acest Dumnezeu în sine, am impus existența unei voințe, și anume a voinței de manifestare. La Böhme, tendința de manifestare, de revelare, este o lege generală a ființei, o lege care nu este numai inerentă ființei, dar care la drept vorbind o constituie și în ultimă instanță o explică.

Tendința de manifestare este generală la modul absolut. Din acest motiv, ființa pură, total nedeterminată și nelimitată, dorește o limitare pentru a se revela.[266] De fapt, nelimitatul și nedeterminatul se revelează și se manifestă în limitat și în determinat, adică în contrariile lor. În felul acesta, contrariile se atrag, se resping, se condiționează și se implică. Ele nu se identifică, dar se revelează reciproc în antagonism.[267] *Unul* nu se poate exprima decît în *celălalt* și prin *celălalt*. Nedeterminatul aspiră la o limită, dar nu pentru a se limita, ci pentru a se revela. El își fixează o determinare sau o limită pentru a *se* revela și a *o* revela în același timp; pentru a se revela în ea și în raport cu ea. Aici se află marele mister al ființei, acel *Mysterium Magnum* al său: contrariile se implică și rămîn unite în antagonismul lor revelator.

Dar să revenim la ideea de Dumnezeu în sine, la bunătate, puritate, liniște și libertate. El vrea să se reveleze[268]; evident, să se reveleze și

să se manifeste mai întîi *sieși*, să devină conștient de sine, să își cunoască „sinele", să se cunoască numai întru cît este transparență, libertate și voință pure. Dar el nu se poate cunoaște ca atare, pentru că nimic nu i se poate opune pentru a se manifesta și a se revela.

Deocamdată nu i se poate opune nimic pentru că nu există nimic. Iar o voință pură este „subțire precum un nimic"[269]. Este un spirit pur și, cu toate că în ultimă instanță voința este temeiul tuturor lucrurilor, pentru că toate lucrurile sînt fundamentate (*urständen*) pe voință[270], ea nu rămîne mai puțin imperceptibilă și insesizabilă (*ungreiflich* și *unbegreiflich*), adică „incomprehensibilă" și inaccesibilă gîndirii al cărei obiect nu poate fi și pentru care este „precum un nimic".

Fiind nedeterminată la modul absolut, ea nu este deocamdată nimic, prin urmare nu poate avea conștiință de sine, căci asta ar însemna să aibă conștiința acestui nimic. Pentru ca voința nedeterminată să poată dobîndi conștiință de sine, trebuie să i se opună altă voință (*Widerwille*)[271] care să o determine și să o limiteze. Dar din nefericire lipsește această „altă" voință contrară. În Dumnezeu luat în sine nu există *contrarium*.[272]

Dacă în interiorul voinței nu s-ar naște dorința, deducția s-ar opri aici.[273] Însă dorința este tocmai opoziția care îi permite voinței să se manifeste și să dobîndească conștiință de sine. *De triplici vita* se caracterizează printr-o distincție mai clară între voință și dorință.[274] Este adevărat, s-ar putea spune că această distincție este prezentă în *De tribus principiis* și că, pe de altă parte, chiar în *De triplici vita* Böhme le confundă deseori — sau cel puțin nu le distinge îndeajuns.[275] Totuși, pasajele care par cele mai importante și mai limpezi prezintă dorința drept contrariul voinței, cu toate că aceasta o generează și îi este sursă.[276]

Opoziția este foarte clară: voința este liberă, pe cînd dorința nu este; voința înseamnă calm, liniște, beatitudine; dorința înseamnă neliniște, ardoare, căutare a ceva, lipsă, suferință. Voința este „în afara oricărei *Quall*"[277]. Dorința este o *Quall* ca sursă și sursa ultimă a oricărei *Quall*. Voința este în afara naturii, va spune Böhme, dorința este adevăratul *Urkund* ori *Urquell* ale naturii.[278] Voința este sursa spiritului, dorința aparține naturii. Deducția naturii, pornind de la dorință, o urmează în linii mari pe cea din *De tribus principiis*. Uneori este chiar mai clară și mai bine articulată.[279] Identificînd voința cu dorința — sau cel puțin așezîndu-le la același nivel —, am constatat că *De tribus principiis* nu lămurea desfășurarea acestei deducții; așezînd voința la un nivel superior în afara naturii, *De triplici vita* permite o mai bună

sistematizare. Dar vom vedea că Böhme nu a ajuns la o doctrină definitivă; de asemenea, sub influența conjugată a Apocalipsei și a astrologiei, deducția din *De triplici vita* se prezintă în forme sensibil diferite.[280]

Dorința-pasiune joacă un rol dublu în construcția lui Böhme: pe de o parte, este opusul veșnic al voinței veșnice, este cea din care provine și care întrupează ipostaza mîniei; în acest sens, este numită *centrum*-ul[281] sau primul *centrum*, sau chiar *centrum*-ul primului principiu; pe de altă parte, dorința-pasiune este sursa naturii ale cărei forme și esențe le generează; în acest ultim sens, este numită *centrum naturae*.[282] Este de la sine înțeles că această distincție terminologică este cît se poate de rigidă și că sensul ultimului termen (*centrum naturae*) este în sine destul de puțin precis, putînd fi înțeles în trei moduri diferite, moduri pe care Böhme nu le distinge suficient. Dorința este mai întîi *centrum naturae* în măsura în care generează natura. Ea este apoi *centrum naturae* în măsura în care se întrupează și se desfășoară în natură, formîndu-i esența dinamică. Ea este, în sfîrșit, *centrum naturae* în măsura în care este, în cea mai profundă esență a ei (cea calitativă), dorință și indigență. Dorința exprimă tocmai această esență, manifestînd astfel aspirația naturii către autodepășire, către eliberarea de zădărnicia existenței „exclusiv naturale"[283].

În orice caz, dorința este mai întîi și înainte de toate o putere sau o forță care „atrage"; ea este o necesitate, o foame, o căutare a ceva, un vid care aspiră către plenitudine.[284]

„Dorința vrea să se împlinească", dar nu este în stare, pentru că nu există nimic care să o poată sătura.[285] Dar dorința nu este un nimic, ea este în sine ceva; ea se întoarce la sine, se umple de sine, se limitează la sine, devine densă, devine opacă ori obscură în raport cu ea însăși și generează în propriul sine altă dorință sau, mai exact, altă voință: voința de a se elibera de sine, de a ieși din opacitate, de a atinge libertatea și transparența voinței pure. La drept vorbind, voința nu este generată de dorință, căci voința era într-un fel prezentă în dorință; ea „se introdusese în" și se oferise dorinței tocmai pentru a dobîndi determinarea care îi lipsea. Ea este acum o voință determinată; este o voință de libertate și, în același timp, o voință de putere.[286] Această voință, care „a devenit conștientă" grație dorinței, recucerește libertatea, iese din obscuritatea întunericului ce o înconjurase și se desfășoară de-acum înainte în lumină, identificîndu-se cu transparența primei voințe nedeterminate și opunîndu-se întunericului dorinței neîmplinite și arzătoare: din *transparență*, voința a devenit astfel *lumină*[287]; în fața

lui *centrum naturae* apare alt *centrum*: *centrum*-ul libertății și bucuriei. Iar de-acum înainte acest *centrum* exprimă adevărata esență a transparenței, o face manifestă atît ei, cît și dorinței, dorință pe care o împlinește și o luminează.[288] Primul *centrum* (*centrum*-ul dorinței) știe de-acum ce își dorește: își dorește lumina celuilalt *centrum*. Or, fiind mereu prezentă și veșnic generată, lumina i se oferă și îl pătrunde cu raza ei, iar el nu va mai fi nici „vid", nici „întunecat". Lumina îl umple: ea depășește întunericul, îl domină, se înstăpînește asupra puterilor lui și domnește asupra lui *centrum naturae*.[289] Libertatea-transparență care era „precum un nimic" a devenit ceva, a devenit lumină și putere. Însă tocmai această lumină care îl revelează ca bunătate și libertate este obiectul voinței divine; Dumnezeu nu a voit nici existența naturii, nici pe cea a *centrum*-ului dorinței de dragul lor, dar nu a avut de ales[290]; voința a trebuit să treacă prin dorința (*Sucht*, *Begehren*) pe care și-o oferise sau, mai exact, pe care și-o opusese pentru a putea depăși și pentru a se putea înstăpîni asupra puterilor sale; pentru a se stimula (*sich schärfen*) și a se determina.[291]

Să încercăm să vedem cum se împacă în gîndirea lui Jakob Böhme această concepție cu cea a unui Dumnezeu-Treime și cum se poate traduce în termeni trinitari. Tatăl nu ar fi fost capabil să își genereze Fiul fără a poseda o natură, căci transparența veșnică nu generează nimic. Dar nu natura, ci Tatăl este cel care în natură și prin natură își generează Fiul-Lumină; Tatăl este superior naturii care purcede din el și pe care o posedă; din acest motiv, nu ea este cea care acționează, ci el este cel care acționează în și prin ea.[292] Din același motiv, Fiul este superior naturii, care nu îl poate „conține" și nici nu îl poate „înțelege", deși este generat de natură tot așa cum lumina este generată de foc; el este liber față de natura de care s-a eliberat și, cu toate acestea, o posedă sau îi posedă întreaga putere; el este astfel nu numai lumina, dar și forța (*Kraft*) Tatălui. Sau, în termenii teologiei Cuvîntului: Cuvîntul-Dumnezeu își rostește Cuvîntul-natură ce regenerează sau reproduce Cuvîntul-lumină, Cuvîntul puterii, al forței, al strălucirii, al bucuriei, Isus, Fiul lui Dumnezeu.[293]

Să examinăm îndeaproape formarea și constituirea „naturii" Tatălui. Știm în ce fel deducea *De tribus principiis*, pornind de la dorință, furia, mînia și „roata aprinsă", calitățile-puteri ale naturii[294] și corporeitatea divină. *De triplici vita* aduce cîteva modificări schemei din *De tribus principiis*.

Dorința este o forță centripetă, ea atrage.[295] Ea apare în natură ca putere sau ca forma aspră și astringentă, rece și înspăimîntătoare a

atracției și *comprimării.*[296] La drept vorbind, forma aspră este adevărata mamă și sursă a naturii. Această forță generează o rezistență și o opoziție față de sine; astfel, ea generează o forță contrară: o dorință de a se elibera și de a scăpa din încleștare „un ac care încearcă să o spargă"[297]. Acest *contrarium* este „puterea amară", sursa-rădăcină a mișcării, puterea de respingere și de expansiune. Această forță vrea „să fugă de forța astringentă" și nu poate, pentru că este generată de ea. Ea nu *este* decît prin ea și în ea.[298] Or, *centrum*-ul naturii, considerat ansamblul puterilor sale formatoare, este chiar această opoziție ireductibilă și această uniune indisolubilă a calităților și a tendințelor contrarii.[299] Cele două formează într-un anumit sens sursa și esența acestui *centrum*; opoziția și lupta celor două puteri ostile — de contracție și de expansiune —, generează un vîrtej[300]; însă ființa vîrtejului este o angoasă și o dorință de eliberare, este ură de sine, ardoare, mînie, foc mistuitor (foc în calitatea calcinantă, foc obscur, foc fără flacără[301]). Acesta este chiar *centrum*-ul naturii (în primul principiu), al unei naturi care deocamdată nu este dominată, transformată și transmutată de lumină.

Cele două calități-esențe (*Naturgestalten*) sau forme-puteri ale *centrum*-ului generează și produc o a treia formă.[302] În *De triplici vita*, această a treia formă nu este chiar aceeași ca în *De tribus principiis*; dacă în *De tribus principiis* Böhme impunea acțiunea celui de-al doilea principiu în deducția forțelor-calități ale primului principiu, de această dată ezită. El nu dorește să abandoneze noțiunea de privire-fulger pe care o dezvoltase acolo, privire-fulger ce reprezintă legătura între cele două principii.

El va concepe al treilea spirit-calitate al naturii care, sub dublul aspect de privire și fulger (*Blitz-Blick*), reprezintă intervenția libertății în inima vîrtejului.[303] Această intervenție va permite constituirea focului-flacără drept cea de-a patra formă (*Gestalt*). Tot ea îi permite să insiste asupra caracterului ciclic și simultan al apariției formelor-esențe ale naturii divine și să simbolizeze acțiunea puterilor spirituale ce domină natura. Fulgerul care țîșnește în centrul vîrtejului „materializează" această concepție.

Fulgerul reprezintă libertatea introdusă într-o natură care este *contrarium*-ul libertății. Dar libertatea, care este spirit, nu poate fi „sesizată" de natură; natura este incapabilă să fixeze această rază a voinței; cînd încearcă să se înstăpînească asupră-i, fulgerul calcinează și distruge corpul naturii, apare ca distrugătorul ei; ca atare, el nu durează decît o clipă.[304] Dar sub șocul acestei libertăți spirituale, vîrtejul, inca-

pabil de a o sesiza, se oprește și se deschide în formă de cruce.[305] Duritatea aspră (contracția), învinsă și înspăimîntată, se predă și se lasă întinsă de amarul expansiv, devine transparentă și dulce sub influența fulgerului și se transformă în spiritul apei, adică în spiritul din care provine apa.[306] Atent la cele întîmplate, fulgerul suferă șocul unei bucurii neașteptate: aceea de a-și vedea severa mamă atît de dulce; el trece la rîndu-i printr-o transformare interioară și devine în sine o lumină dulce și albă[307]; în acest fel, din flacăra focului (cea de-a patra formă) țîșnește lumina iubirii, ce reprezintă cea de-a cincea formă.[308]

Totul pare extrem de complicat; în fond, nimic nu poate fi mai simplu sau mai naiv. Luați o piatră și loviți-o; din ea vor ieși scînteile cu care puteți aprinde focul ce vă va lumina. Iată „raționamentul" lui Böhme!

II

Studiind *De tribus principiis*, am văzut cît de greu se înțelege cea de-a patra formă a naturii. Focul lui Jakob Böhme nu este flacără; el este în sine obscur și întunecat; nu este luminos, este numai calcinant „precum spiritul sulfului". El devine flacără numai cînd este transfigurat de lumina pe care tot el o generează.[309] Se poate spune că în foc, adică în sufletul și *centrum*-ul primelor patru forme ale naturii, se materializează fulgerul (generînd pe de altă parte lumina imaterială). El poate fi considerat sufletul acelui *Centrum Naturae*.[310]

Ansamblul primelor patru puteri sau forme care constituie ceea ce am desemnat prin *prim principiu* nu se numește Dumnezeu, ci *Natura*.[311] Această *Natura* este sursa organică și aprinsă a lumii și a vieții. Ea este acea roată eternă, acea *matrix* arzătoare și întunecată, viermele ce se roade veșnic pe sine și despre care am vorbit pe larg analizînd *De tribus principiis*. Ea este sursa (*Urkund*) răului, a suferinței, a întunericului și infernului.[312] Ea nu este Dumnezeu, dar nu este străină de el.[313] Ea îi aparține lui Dumnezeu ca un *contrarium* necesar libertății pure, ca un temei al vieții sale, ca o sursă și mijloc al manifestării sale; transparența nu se poate transforma în lumină decît trecînd prin foc.[314]

Ca mijloc al manifestării divine, natura arzătoare și aprinsă formează un element absolut indispensabil al vieții divine. Ea este tot atît de necesară vieții lui Dumnezeu, pe cît este „otrava" pentru viața organică; ea este în el moartea, adică sursa vieții. Ea este focul fără de care nu poate exista nici flacără, nici lumină.

Dar imaginea focului reprezintă mai mult decît o imagine; Jacob Böhme consideră focul simbolul, ba chiar expresia naturală și perfectă a vieții; a oricărei vieți; atît a vieții omului, cît și a vieții divine. Oare viața nu este de fapt foc? Și, pe de altă parte, oare focul nu este viață?[315] Oare nu este el acea uniune deconcertantă și paradoxală de căldură mistuitoare și lumină, de calcinare și producere, de distrugere și generare, calități care se implică și se exclud reciproc?[316]

Spiritul și corpul, corpul și sufletul, sufletul și spiritul — acești termeni se opun și se implică în același timp. Corpul aspiră și tinde către lumină și spirit. La rîndul lui, spiritul dorește corporeitatea, pentru că fără corp (potrivit opiniei lui Böhme din *Aurora* și *De tribus principiis*) nu există viață; însă orice spirit dorește să fie viu și activ. Fără corp nu poate exista foc, fără foc nu poate exista lumină, fără lumină — gîndire.[317]

Focul-viață trebuie să se poată hrăni pentru a subzista și pentru a genera lumină; dar corpul este cel care hrănește viața și focul, corpul pe care viața-foc îl mistuie și îl transformă în lumina-spirit care, la rîndul ei, tinde spre corp, nu numai pentru a se reflecta și a se revela revelîndu-l, dar și pentru a se întrupa în el, „pentru a dobîndi corp" și a se împlini.[318]

Să reluăm opozițiile de mai sus din alt punct de vedere: spiritul și corpul, sufletul și corpul, sufletul și spiritul. Spiritul dorește corpul, pentru că (am văzut mai sus) fără corp nu există viață. Însă, la drept vorbind — și asta este o noutate —, fără corp nu există lumină: nu există decît transparență difuză și nedeterminată. De fapt, fără corp și fără viață organică nu există viață spirituală și nici conștiință de sine. Fără corp, spiritul este *roh* (imperfect, determinat) și nu se cunoaște pe sine.[319] Aici se află adevăratul motiv pentru care transparența pură a „libertății absolute din afara naturii" nu are conștiință de sine. Pentru a se revela sieși, nu ar ajunge nici măcar ca ea să își opună o natură (acest termen este luat în sensul de *centrum* aprins, de natură în primul principiu). Pentru a ajunge la o conștiință și la o cunoaștere de sine, ea trebuie să dobîndească un corp.[320]

Trebuie să intercalăm aici o observație importantă asupra modului de deducție sau chiar asupra principiului de construcție pe care Jakob Böhme îl utilizează constant. Acesta poate fi conceput în două moduri: Jakob Böhme *pornește* de la o idee preconceptă în legătură cu Dumnezeu. Dumnezeul său *este* o persoană absolută și perfectă, posedînd întreaga desăvîrșire a ființei și a vieții spirituale. Pornind de la acest *Dumnezeu-persoană*, Böhme caută să regăsească „condițiile de posi-

bilitate"[321], condițiile de realizare ale unei asemenea persoane; el descoperă că trebuie să aibă un corp și o viață, că Dumnezeul-spirit trebuie să fie în același timp un Dumnezeu viu, un Dumnezeu-natură.

Pe de altă parte, acest Dumnezeu „format" este prezentat de Jakob Böhme nu *in esse,* ci *in fieri* (nu „în ființă", ci „în ființare"); aceasta ține de întreaga sa concepție metafizică, concepție care, fiind în mod conștiient dinamistă și vitalistă, vede în devenire temeiul ființei. Pentru Jakob Böhme, realitatea nu este statică, iar Dumnezeu nu este *summum esse*, ci *summum fieri*, *summa vita*, veșnic desăvîrșit și în egală măsură constituindu-se și generîndu-se veșnic în sine în simultaneitatea veșnică sau, mai exact, supratemporală a fazelor multiple ale ființei sau ale devenirii sale[322] atemporale. Din acest motiv, ori de cîte ori va întîlni sau va relua o definiție a lui Dumnezeu, indiferent dacă definiția aparține misticilor, alchimiștilor, astrologilor sau teologilor, Böhme îi va pune cîteva întrebări: oare acest Dumnezeu este conștient de sine? Oare este o *persoană*? Oare acest Dumnezeu este *viu*? Oare este *spirit*? Aceste întrebări compun o critică prealabilă. Numai apoi ne vom putea întreba dacă definiția respectivă este compatibilă cu concepția *morală* de Dumnezeu și vom întreba: oare acest Dumnezeu este un Dumnezeu *bun*? Oare este un Dumnezeu-*iubire*?

Dar să revenim la deducția formelor naturii divine: în expunerea făcută am neglijat o etapă și am sărit peste un moment important. Am văzut în ce fel se generau formele-esențe ale *centrum*-ului primului principiu[323]; dar rămînînd acolo, am neglijat faptul că acest *centrum* nu ar fi putut fi construit fără a fi socotit depășit. De fapt, calitățile-esențe precum fulgerul și focul-flacără presupuneau pe de-o parte și generau pe de altă parte calitățile-puteri ale celui de-al doilea principiu. Focul-flacără generează lumina. Dar lumina reacționează asupra puterilor constitutive ale *centrum*-ului primului principiu[324], transformîndule caracteristicile și dînd naștere altor forme-calități-puteri care aparțin — cum am aflat din *De tribus principiis* — celui de-al „doilea principiu", „inimii" divinității, alcătuindu-i revelația în lumină. Aceste forțe-puteri formează alt *centrum*, un al doilea *centrum*, *centrum*-ul celui de-al doilea principiu, *centrum*-ul luminii.[325]

Folosind această terminologie, Böhme dorește să sublinieze coordonarea celor două *centra* în Natura eternă; acea *Wesenheit*[326] (esența corporală) a divinității se va constitui în urma interacțiunii acestor „centre" opuse; pe de altă parte, fiind unite și opuse în Natura divină, aceste *centra* vor juca (formînd al treilea *centrum*) rolul celor două *matrice* generatoare ale universului.

Lista formelor-esențe ale celui de-al doilea *centrum* (a cincea, a șasea și a șaptea formă-spirit a Naturii divine) este identică cu cea din *De tribus principiis.*[327]

Acestea sînt iubirea (5)[328], sunetul sau *Mercurius* (6)[329] și corporeitatea sau *corpus*-ul (7)[330]. Cea de-a șaptea calitate este cea mai obscură[331]; se numește și *Ternarium Sanctum*[332], cerul (*Himmel*)[333], esența (*Wesenheit*)[334] etc. Am văzut mai sus că, deocamdată, Jakob Böhme nu știe să distingă ansamblul principiilor de principiul ansamblului.

Precum în *De tribus principiis*, termenul *Mercurius* este folosit și aici cu două semnificații radical diferite. Pe de-o parte, *Mercurius* desemnează ansamblul celor patru puteri-esențe ale naturii (*centrum*-ul aprins); pe de altă parte, el figurează ca una dintre calitățile-forme ale celui de-al doilea *centrum.* Spuneam că terminologia paracelsistă este prost înțeleasă de Böhme; el explică dubla natură sau dublul aspect al *Mercurius*-ului său opunînd zgomotele dezordonate produse de *ciocnirile* (șocurile) calităților-esențe ale naturii aprinse, șuierătura oribilă a focului, *sunetului* armonios al spiritelor-surse unite și temperate de lumină și iubire.[335] În cele două aspecte ale sale, *Mercurius* reprezintă fie primul *centrum*, fie cel de-al doilea, ceea ce pare pe de-o parte să marcheze unitatea lor fundamentală, iar pe de alta să indice că sînt exclusiv expresia aceleiași naturi divine sub cele două aspecte ale sale; și, în sfîrșit, că se transformă unul în celălalt și se generează reciproc.[336] Ulterior Böhme va spune că, în realitate, nu există decît trei esențe-calități, dar că ele apar sub aspecte diferite, *formînd centra* diferite, după cum se află în primul sau în cel de-al doilea principiu, unite prin iubire sau dezbinate de supărare, după cum se află în *Temperatur* sau în *Turba Magna.*[337]

Aici se impune o observație importantă: pe parcursul operei böhmiste, termenii *Natura* și *Centrum* suferă o modificare extrem de importantă a semnificației, modificare la care trebuie să fim foarte atenți pentru a putea înțelege sensul concepțiilor din *De triplici vita.*[338]

Böhme uită că a folosit cele două expresii într-un sens determinat și revine la terminologia din *De tribus principiis*; termenul *Natura* va desemna ansamblul celor *șapte* calități sau puteri ale Naturii divine, nu numai ale primelor patru[339]; termenul *Centrum Naturae* nu mai este luat în sensul de *Centrum* aprins, ci în cel de *Centrum* al întregii Naturi divine[340]; el desemnează acel ceva aflat în Dumnezeu care este în el sursa naturii sale și a *corpus*-lui său (*Centrum zur Natur*, dorință[341]); uneori, *Centrum Naturae* desemnează centrul luminos, centrul recon-

stituit, inima organismului divin reprezentată în lumea noastră de soare, sursa luminii și vieții.[342]

III

În pofida dificultăților terminologice, recuperînd desigur o ezitare a gîndirii, sensul doctrinei este destul de clar: Dumnezeu, Tatăl etern, libertatea spirituală pură însăși, transparența eternă, fără umbre și antagonisme, omogen (*Temperatur*) și prin aceasta chiar incognoscibil, „eternitate calmă și mută" pentru a se putea manifesta și revela sieși, generează și își opune o „natură" septiformă, natură care este *contrarium*-ul său dialectic și real, *corpus*-ul pe care îl locuiește și căruia îi dă viață. Dumnezeu se exprimă și se manifestă ca atare în două moduri: direct, așa cum sufletul se manifestă prin și în corp și, în același timp, indirect, așa cum sufletul și spiritul se revelează și se cunosc prin contrast cu *corpus*-ul de care se deosebesc net.

În interiorul acestei „naturi", cele două mișcări, a voinței și a dorinței, se dezvoltă în două *centra* dinamice: cel al focului arzător propriu-zis (foc mistuitor, calcinant și obscur) și cel al luminii (putere de radiație, lumină edificatoare); ne putem reprezenta sinteza lor sub aspectul și simbolul flăcării care ar forma strălucirea, slava, *corpus*-ul împlinit al Măreției divine.[343]

În cadrul Naturii, *Centrum Naturae* (al primului principiu, *centrum*-ul arzător) îl exprimă pe Tatăl în „mînia" sa, ceea ce este, cum am mai spus-o de nenumărate ori, o calificare ontologică, nu morală. „Mînia" este sursa dinamică a vieții, ὀργὴ, *ira*, angoasa mortală care este rădăcina vieții.[344]

Cel de-al doilea *centrum* (al luminii) aparține Fiului; el exprimă esența Fiului în Natură.[345] Sinteza lor nu poate fi decît expresia Sfîntului Duh și, în același timp, împlinirea Înțelepciunii divine, acel *Ternarius Sanctus*.[346]

Böhme ar greși dacă ar vedea în primul *centrum* arzător o expresie adecvată și completă a Tatălui. Acest *centrum* nu îl exprimă decît în conformitate cu *primul principiu*.[347] Precum în *Aurora*[348], aceasta este doar o etapă neîncheiată a vieții divine; nașterea Fiului-Lumină domolește mînia divină. De altfel, Tatăl este tată numai în măsura în care își zămislește Fiul-Lumină; nu trebuie în nici un caz să îl „separăm" de inima sa și să ne oprim într-un moment neîncheiat al evoluției atemporale: nu trebuie să îl considerăm separat de procesul prin care Dumnezeu se generează pe sine.[349] În măsura în care își zămislește Fiul,

Dumnezeu (Tatăl) este bun și își manifestă natura în Iubire, Bunătate și Bucurie — nu în Mînie. Dumnezeu este Iubire și, de altfel, nu este numit Tatăl numai pentru că *își* zămislește Fiul, ci pentru că este Tatăl întregii naturi, al universului cu tot ce conține el, dar mai ales al omului, copilul său iubit.[350]

Nu trebuie să îl opunem pe Dumnezeu-Tatăl lui Dumnezeu-Fiul ca și cum am avea de-a face cu doi Dumnezei. Iar asta cu atît mai mult cu cît Tatăl creează în și prin Fiul — sau, dacă vreți, Fiul este cel care creează în și prin natura Tatălui, Sfîntul Duh fiind cel care exprimă *ad extra* și întrupează în univers atît puterea Tatălui, cît și bunătatea Fiului.[351]

Dacă Dumnezeu-Tatăl nu și-ar zămisli Fiul-Lumină sau dacă din Dumnezeu și din Fiul său nu ar purcede Duhul, atunci, dar numai atunci, Dumnezeu ar fi foc mistuitor, mînie, furie, teroare. Dar în acel caz el nu ar fi decît *Natura*, nu ar fi Dumnezeu — și cum *Dumnezeu* este sursa acestei *Natura*, *Natura* în sine nu ar exista.

Se poate vedea cum se străduiește Böhme să împace propria concepție metafizică referitoare la structura internă a personalității divine atît cu dogma Treimii, cît și cu acea convingere intimă vizînd bunătatea esențială a lui Dumnezeu. Faptul că acest lucru nu îi reușește aproape deloc nu este surprinzător, deoarece cadrul trinitar era prea rigid, iar Dumnezeul lui Böhme, evident prea personal și prea viu, abia dacă putea fi conceput drept o treime de persoane.[352]

O dată obținut, rolul conceptului de *manifestare* ne permite să răspundem la marea întrebare, la „de ce"-ul creației: Dumnezeu a creat lumea pentru a se manifesta și pentru a revela în ea „miracolele" și „minunile" pe care le poartă din veci în inimă.[353] El și-a creat mai întîi o „natură", și anume și-a atribuit un corp și o viață organică; și-a conferit o putere creatoare și și-a făurit un instrument de acțiune. Dar oare o putere care nu ar acționa, un instrument care nu ar avea nici o utilitate, o viață care nu ar genera nu ar fi chiar prin aceasta lipsite de manifestare? Ca spirit, Dumnezeu s-a revelat sieși într-un anumit sens[354]; el își vede propria imagine în Înțelepciunea eternă[355]; el vede și imaginea lumii pe care o poate realiza cu ajutorul propriei naturi și a puterilor-esențe ale propriei naturi[356]; voința divină, stăpîna naturii sale, „trasează" în oglinda Înțelepciunii „planul", „figura" acțiunii sale creatoare[357]; imaginația divină îi întrupează gîndirea în forme și figuri, o îmbracă în culori și o traduce în imagini, o exprimă și o face sensibilă. Marele artist și-a conceput opera, el se reflectă și se recunoaște în ea. Oare de ce este nevoie să o realizeze și în ființă? Planul trasat și ima-

ginea reprezentată valorează cît realitatea, pentru că realizarea efectivă este în puterea sa; într-un anumit sens, această imagine este de-acum o realitate, iar Înțelepciunea divină se împlinește veșnic în *Ternarium Sanctum*.[358] Dar faptul că Dumnezeu se exprimă sau nu în Înțelepciunea divină contează pentru natura sa, natură din care Înțelepciunea divină nu realizează decît acțiunea posibilă. Imaginea veșnică nu este produsă efectiv de puterile Naturii divine: atît timp cît nu acționează efectiv și nu generează în nici un chip lumea reală, populată de creaturi reale, puterile Naturii rămîn latente și nemanifestate.[359] Fără revelația minunilor (*Wunder*) naturii sale, Dumnezeu, considerat acum nu numai spirit, ci și ființă completă, nu s-ar manifesta în întregime; în vederea acestei manifestări, *fiat*-ul divin creează și generează lumea, realizînd astfel o imagine reală (*figürliche Gleichniss*) a imaginii veșnice imaginate de Dumnezeu.[360]

Susțineam că evoluția gîndirii lui Böhme poate fi caracterizată prin rolul și importanța mereu crescînde atribuite lumii spațio-temporale, lumii celui de-al treilea principiu, „acestei lumi", adică lumii noastre. De la un simplu accident în istoria creației, ea devine puțin cîte puțin un mod necesar de expresie a esenței divine, ceea ce nu înseamnă că nu creează probleme și dificultăți noi în cadrul sistemului.[361] Oare cum poate fi o lume finită — știm că pentru Böhme această lume este esențialmente limitată în timp și spațiu — o expresie a infinitului? Oare cum se pot manifesta și împlini minunile fără de număr pe care Natura divină le ține ascunse? Degeaba a afirmat Böhme că infinitul se exprimă cu necesitate în și prin finitul pe care îl reclamă și spre care „aspiră"; nu rămîne mai puțin adevărat că este imposibil de admis împlinirea în finit a Înțelepciunii infinite și eterne a lui Dumnezeu. Or, pe de altă parte, Böhme nu va putea abandona doctrina finitudinii lumii, pentru că istoria ei trebuie închisă între două acte voluntare ale lui Dumnezeu, creația și Judecata de Apoi, avînd ca centru un al treilea act voluntar, întruparea[362]; nici în spațiu, întrucît cosmologia lui, sub influența conjugată a astrologilor și a lui Valentin Weigel, îi înfățișează o lume reală închisă în bolta cerească.[363] La rîndul ei, aceasta presupune, cum observă Böhme, non-veșnicia lumii, căci este clar că un număr determinat de cauze astrale (agenți planetari și stele fixe al căror număr este deopotrivă *limitat* și *determinabil*) nu poate produce decît un număr esențialmente limitat și determinabil de efecte. Considerînd numărul finit al „constelațiilor", energia finită a cauzelor astrale și faptul că efectele depind de cauze în însăși ființa lor, dispărînd și resorbindu-se în cauze cînd acestea revin la starea inițială,

Böhme deduce apăsat că efectele (adică întreaga lume) sfîrșesc inevitabil prin a dispărea.[364] La Böhme, caracterul temporal este, cum am văzut mai sus, un *proprium* al lumii celui de-al treilea principiu sau pur și simplu al celui de-al treilea principiu.[365]

Este adevărat, aceasta îi permite lui Böhme să afirme superioritatea ontologică a omului în raport cu cea a „acestei lumi" luate în întregime, iar aceasta pentru un dublu temei: spiritul omului nu este determinabil și numărul gîndurilor sale este infinit — de unde se poate trage concluzia veșniciei sufletului omului și a originii sale divine.[366]

Am văzut care erau dificultățile ridicate de noțiunea celui de-al treilea principiu; *De triplici vita* trece peste aceste dificultăți fără a se strădui prea mult să le rezolve; se poate spune chiar că, pe cînd cosmologia se precizează, doctrina creației devine mai puțin clară, mai puțin coerentă.

Böhme, care atît în *Aurora*, cît și în *De tribus principiis* instituise o pluralitate de acte creatoare și reparatoare ale lui Dumnezeu, afirmă acum (contrazicîndu-se de altfel cu perfectă detașare) că Dumnezeu s-a „mișcat" numai de două ori atunci: în Tatăl pentru creație și în Fiul pentru întrupare.[367]

Cea de-a treia mișcare se va face în Sfîntul Duh, iar ea va aduce războiul lumii și focul Judecății de Apoi.[368] Creația pare a fi doar efectul unei singure acțiuni, unice în felul ei[369]; atunci cum de pot fi admise intervențiile succesive ale creatorului (să uităm de dificultatea suplimentară, creată prin afirmația potrivit căreia, în pofida a tot ce am văzut mai sus, creația apare exclusiv ca lucrare a Tatălui) care își corectează lucrarea sau își modifică planul inițial în funcție de evenimente? *Fiat*-ul divin trebuie să declanșeze o acțiune generală în care totul trebuie prevăzut și inclus dinainte[370], ceea ce pare să îl readucă pe Böhme fie la doctrina predestinării, atît de disprețuită de el, sau cel puțin la consimțirea de către Dumnezeu a răului și a păcatului, fie la aceea, nu mai puțin inadmisibilă, a negativității absolute a răului, negativitate care face răul inevitabil și necesar.

Böhme sesizează dificultatea, dar deocamdată nu îi înțelege importanța.

Ideea care cîștigă din ce în ce mai mult teren este aceea de a apropia lumile creației, adică cele trei principii, în măsura în care sînt expresii și manifestări sub diferite forme ale divinității.[371] Astfel imaginate, toate aceste lumi sînt în fond *bune*.[372] Am văzut încolțind această idee în *De tribus principiis*[373]; în *De triplici vita*, ea se afirmă din ce în ce

mai apăsat. Toate sursele-esențe doresc să acționeze și să se manifeste; făcînd parte din natura divină, toate îl exprimă pe Dumnezeu.[374]

Or, evident, în măsura în care este *Dumnezeu*, Tatăl ceresc, Iubirea, aspectul mistuitor al focului vital, nu joacă decît un rol subordonat. Tatăl ceresc este baza și temeiul dinamic al vieții divine în care el este veșnic ascuns, învins și depășit. Dar el se află acolo ca sursă a naturii; el aparține în mod necesar lui Dumnezeu[375]: oare nu ar fi o nedreptate și o lipsă de armonie dacă primul principiu ar rămîne neexprimat, dacă „minunile" sale nu ar fi revelate ca atare?

Să nu uităm că *Zorn*, *Grimm* etc. ai lui Dumnezeu nu sînt nicidecum *acțiunile* morale ale unui Dumnezeu moral care pedepsește și urăște pe cel nedrept sau păcătos, ci sînt puteri elementare precum cele ale naturii, la fel de impersonale și de „neutre" din punct de vedere moral. Prin urmare, oare de ce să nu se manifeste? În sine și potrivit „locului" lor ontologic, ele nu sînt nici „rele", nici „blamabile".[376] Ele nu sînt malefice și nici nu devin ca atare decît atunci cînd o dezordine (*Turba*) modifică structura organică a creaturii, cînd preiau puterea în momente în care trebuie să fie subordonate, cînd își fac apariția și trebuie de fapt să stea ascunse[377]; pentru o anumită creatură, ele devin astfel cînd aceasta ajunge într-o regiune a ființei care nu îi aparține. Ceea ce este hrană pentru o specie animală poate fi otravă pentru alta.[378] Dimpotrivă, există ființe care trăiesc în medii fatale altor ființe. Peștii trăiesc în apa în care omul se înecă, iar salamandrele trăiesc în focul ce distruge toate ființele vii.

În plus, pentru ca spiritul divin să se manifeste și să se reveleze, el trebuie să se exprime; trebuie să își opună și altceva decît pe sine, căci cunoașterea presupune diferențiere și opoziție. Însă dacă lucrurile stau așa, oare nu trebuie ca întunericul și opacitatea să i se opună pentru ca lumina să se reveleze ca atare? În transparența omogenă a divinității prenaturale, cunoașterea nu este posibilă.[379] De-acum înainte, Böhme va încerca — și va încerca din ce în ce mai mult — să facă o diferențiere între diversele moduri de exprimare și de manifestare.

Putem afirma că admite trei moduri esențiale: ființa se exprimă prin contrariul său (exprimarea spiritului prin corp, a gîndirii pure prin *imaginatio*[380]), se manifestă prin asemănare[381] (*Gleichniss*) și se revelează în opoziție (*contrarium*-ul termenilor opuși de tipul lumină–întuneric, bine–rău etc.).[382] Din nefericire, la fel ca în alte situații, Böhme nu se gîndește să își stabilească terminologia — aceiași termeni sînt utilizați în toate accepțiunile. În termeni moderni (sau antici), ideea lui Böhme ar putea fi formulată cu aproximație astfel: *același* se exprimă

în și prin *celălalt*, revelîndu-se gîndirii prin această opoziție; dar o *esență* se manifestă printr-o *calitate* ce se întrupează într-o *ființă*, ființa și calitatea fiindu-i similare din punct de vedere calitativ. Astfel, pentru a se exprima și a se revela, transparența trebuie să se opună opacității și întunericului. Dar ea se manifestă numai în și prin lumină.[383]

Ca stări calitativ determinate ale ființei, ca faze ale evoluției și ca elemente ale structurii ontologice, cele trei principii sînt în egală măsură necesare constituirii ei. Ele sînt *bune* în sine și în virtutea funcțiilor lor[384]; cu toate acestea, în interiorul ființei, în măsura în care sînt faze și puteri alcătuitoare, ele rămîn ierarhic ordonate, primul principiu fiind doar o substructură a celui de-al doilea principiu.

Prin urmare, pentru o ființă a cărei esență substanțială aparține celui de-al doilea principiu[385], a interveni în ritmul firesc al existenței ei, a-i stinge lumina, a o lăsa cotropită de foc ar fi o denaturare. Ar fi o denaturare a esenței (o *Turba*) dacă în loc să strălucească, și-ar dori să ardă (să se calcineze, să se distrugă). Pentru esență ar însemna eșecul menirii ei. Însă Dumnezeu este un Dumnezeu al ordinii (și concepția de *ordine* presupune ideea de justiție): este *rău* ca o ființă, creată pentru a ocupa un loc determinat în univers și pentru a îndeplini un rol determinat, să abandoneze locul care îi aparține[386]; și este *drept* ca ea să sufere și să se simtă prost în orice alt loc; dar este drept — și aceasta nu presupune o atingere la adresa bunătății esențiale a lui Dumnezeu — ca ființele spirituale, precum îngerii, sau ființele corporale-spirituale, precum omul, să se simtă nefericite și efectiv să și fie dacă, în „perversitatea" lor, ele se „deplasează" (dislocă) și, dislocîndu-și propria structură, precum și pe cea a întregului univers, ele se așază de la sine în regiunea metafizică ce nu le-a fost destinată.[387]

Iată adevăratul *rău moral*, denaturarea ordinii, iar actul care îi este sursă este un act voluntar de nesupunere, act al cărui temei este egoismul; fie că este vorba despre revoltă, fie despre simpla distanțare, Dumnezeu nu le-a voit și nu este răspunzător de consecințele lor. Creatura este liberă; nu Dumnezeu, ci ea este cea care trebuie să poarte povara răspunderii existenței actuale, a răului și a suferinței. Nu este rațional să cauți cauza acestora în voința divină; dacă omul se aruncă în apa în care nu poate trăi și se înecă, această greșeală îi aparține în exclusivitate. El o face deliberat și ar fi absurd să ceri Creatorului să modifice întreaga structură a universului pentru el. Ar fi fost tot atît de nerațional să vrei ca Dumnezeu să renunțe din această cauză la creația lumii[388]; ar fi și mai nerațional să îi ceri să o distrugă.[389] Și oare de ce să o facă? Celelalte ființe care au rămas pe locurile lor și își împlinesc

acolo misiunea nu merită tratate astfel. Adam a eșuat, dar cel de-al treilea principiu, „această lume", are un rol de jucat.[390] Cu atît mai rău pentru Adam! De altfel, Dumnezeu a redeschis pentru el și urmașii lui calea de întoarcere; el le-a redat libertatea și puterea de acțiune.[391] Cu atît mai rău dacă omul refuză favoarea divină oferită. Dumnezeu nu respinge pe nimeni, el îi cheamă pe toți la el, atît pe învățați, cît și pe ignoranți[392]; iar păcatele noastre — nu într-o măsură mai mare decît căderea lui Adam — nu sînt lucrarea lui, căci noi sîntem liberi și răspunzători de acțiunile noastre.

Se observă lesne că Böhme se află în încurcătură: el ar fi trebuit să afirme necesitatea creației sau cel puțin caracterul bun și rațional al existenței celor trei lumi fără a dezaproba așezarea actuală a ființelor în cadrul imuabil al universului. Dar în acest caz i-ar fi fost greu să admită amestecul lui Lucifer în actul creației; prin urmare, nu ar mai fi fost posibil să păstreze în creația lumii caracterul unui act reparator. Ideea tradițională a înlocuirii îngerilor căzuți cu fiii lui Adam va sfîrși prin a dispărea definitiv, dar deocamdată Böhme nu pare decis să îi afirme explicit caracterul originar, acea *Urständlichkeit* a lumii celui de-al treilea principiu. Totuși, el afirmă că Lucifer nu a fost niciodată un înger al luminii, căci la el căderea coincide cu crearea lui. Lumea de pe pămînt „această lume", nu este ulterioară lumilor veșnice.[393] Dar oare se pot aplica categorii temporale unui act prin care a fost creat universul?[394] Dar dacă lumile veșnice devin din ce în ce mai pregnant moduri necesare de manifestare ale esenței divine[395], Böhme ține să afirme și să mențină caracterul voluntar și liber al creației, cel puțin al creației acestei lumi.[396] Persistă lipsa de simetrie (menționată mai sus) între modurile de exprimare ale lui Dumnezeu. Dar se simte că Böhme încearcă să o elimine. Caracterul acestei lumi se modifică corelativ: în esență, ea pare mult mai bună decît cea din *De tribus principiis*. Amestecul de bine și rău nu mai există în *toate* fructele, ci numai în cele aparținînd pomului cunoașterii.[397] Căderea lui Adam nu mai este o simplă consecință a dorinței de a gusta din viața terestră; într-un fel, este chiar o revoltă. Adam a vrut să îl egaleze pe Dumnezeu și să îi fie pe potrivă în cele trei principii.[398]

El a reușit perfect și nu se mai știe foarte bine de ce a blestemat Dumnezeu acest tărîm pe care Adam îl întinase, dat fiind că natura acestei lumi nu a intervenit aproape deloc în acțiunea lui.[399] Se poate observa la teozof o persistență a ideilor tradiționale sau a ideilor temeinic concepute într-o epocă anterioară. Am văzut că, atunci cînd „lumina slăbește", el se limitează să repete din memorie ce a scris înainte.

Rolul acestei lumi se extinde, la fel și rolul lui Adam. El este singurul revelator al minunilor acestei lumi; această funcție îi este atribuită pentru că, în sine, el este superior lumii, fiind o unitate sintetică de trei vieți, participînd la cele trei lumi, la cele trei principii, fiind capabil să „redea" ce vede în limbajul celor trei principii.[400]

Faptul de a fi *redat*, adică gîndit și exprimat de om, are de-acum o importanță primordială. *De tribus principiis* nu oferea cheia acestei dorințe de exprimare prin intermediul omului, dorință care poseda „Spiritul lumii mari", *Spiritus Mundi*; *De triplici vita* explică: numai omul este veșnic; în timp ce lumea este sortită pieirii, gîndirea omului conferă veșnicie obiectelor pe care le-a conceput.[401] Mai mult, gîndirea omului este mijlocitorul obligatoriu între această lume și lumea îngerilor. Dacă obiectele acestei lumi nu ar fi gîndite de om, îngerii nu le-ar cunoaște; dacă nu ar fi fost exprimate de om, ființele acestei lumi ar fi fost create în van, iar revelația minunilor naturii divine și-ar fi ratat menirea. Gîndirea omului este cea care își extrage din ele forma (figura), este cea care se păstrează veșnic; omul împlinește astfel creația în măsura în care este revelația lui Dumnezeu; fără om, lumea ar rămîne mută[402], iar minunile divine nu ar mai fi cunoscute.

Lumea temporală și viața corporală capătă și din alt punct de vedere o importanță mai mare decît cea pe care Böhme le-o atribuia în *De tribus principiis*. Ideea de purgatoriu este abandonată; omul are puterea de a „desface tot ce a făcut", de „a-și distruge acțiunile" și de „a le șterge urma" numai în această viață.[403] După săvîrșirea din viață, omul devine lipsit de putere și rămîne veșnic în locul în care a ajuns. Motivul schimbării de atitudine este straniu: în *De triplici vita*, Böhme asociază mult mai strict decît înainte timpul cu schimbarea corpului și a celui de-al treilea principiu. Libertatea omului — libertatea imperfectă a schimbării — se explică prin corpul lui, grație căruia el trăiește în acest timp, fiind într-o oarecare măsură protejat împotriva acțiunilor diavolului. Din acest moment, corpul apare ca un fel de ecran, ca un amortizor, dacă ni se permite să folosim această expresie atît de puțin böhmistă. În orice caz, pare clar că pentru Böhme corpul și timpul real se implică. Prin urmare, fără corp nu există schimbare; îngerii și diavolii nu se schimbă; viața lor, la fel ca viața omului regenerat, este dată dintr-o dată, în totalitate.[404]

Poate că Böhme voia să consolideze latura serioasă a vieții, de teamă ca sentimentul responsabilității concetățenilor să nu fie tulburat de noțiunea supraviețuirii astrale care favoriza ideea reîntrupării.[405] Concepția corpului astral relativ independent era inadmisibilă în cazul unei

doctrine care insistă asupra unității ontologice a omului și asupra rolului esențial al corpului material, cum face Böhme din ce în ce mai apăsat.[406]

IV

Nu ne mai rămîne decît să aruncăm o scurtă privire asupra cosmologiei din *De triplici vita*, care nu se dovedește mai clară decît cea din *De tribus principiis*. Lumea pare produsă de acțiunea conjugată a două *matrice* (aprinsă și acvatică) sau din acțiunea acelor *Matrix* și *Tinctur*, principiul vieții (*limbus*-ul din *De tribus principiis*). *Matrix* și *Tinctur* reprezintă principiile feminin și masculin și explică dualitatea sexului creaturilor vii.[407]

Lumea reală este înconjurată de un firmament care o izolează de spațiul infinit ce reprezintă libertatea eternă a lui Dumnezeu. Cele șapte planete reprezintă cele șapte forme-puteri ale Naturii divine[408]; stelele sînt *Essentien*, adică centre de forță secundară generate de puterile naturii.[409] Soarele este inima naturii, dar asta nu îl împiedică să fie în același timp centrul celui de-al treilea principiu și întruparea celui de-al doilea principiu.

Rolul eterului nu este mai clar decît în *De tribus principiis*. Cum spuneam, el pare sinonim cu corporeitatea (*Wesenheit*) și cu *prima materia* lui Paracelsus. Termenul apare foarte frecvent în literatura alchimică și astrologică a epocii, fiind extrem de neclar și de echivoc. Așa a și rămas; de aceea, credem că îl putem utiliza fără teamă. Pămîntul (precum orice element fizic) provine din coagularea, dar și din calcinarea *Elementului*, schimbări datorate acelei *Turba Magna* pe care Lucifer a introdus-o în univers. Pămîntul (precum orice corp ceresc și sălaș al omului) este *centrum*-ul în care toate cele șapte puteri-esențe s-au încorporat. Într-un anumit sens, el este echivalentul naturii astrale, împlinirea și întruparea ei.

În pămînt, ca și în ceruri, există o *matrix* aprinsă înconjurată de o *matrix* acvatică; din cele două *matrice* provine focul material și apa care împiedică matricea aprinsă să calcineze pămîntul și să îl transforme în cenușă.[410] Pămîntul posedă viață, este un organism (o *matrix*) și generează animalele, plantele, metalele și pietrele. Dar pentru a trezi puterile și a le face să acționeze, este necesar aportul soarelui și al astrelor a căror influență (*Tinctur*) se întrupează în roadele și produsele pămîntului, în pietre și metale, lucru vizibil prin corespondențele existente între „obiectele" terestre și astre.

Este ciudat modul în care concepția astrologică luptă împotriva celei pe care Böhme însuși a elaborat-o. Soarele este socotit cînd între cele șapte planete, cînd nu, pentru că el nu este una dintre puterile naturii, ci *inima* lor.[411] În acest din urmă caz, Böhme grupează laolaltă cele trei planete inferioare și cele trei planete superioare.[412] Modificarea este extrem de importantă. Böhme o adoptă din motive astronomice, dar, evident, o astfel de clasificare permite o mai bună sistematizare și ordonare a puterilor-forme în două triade opuse.[413] Se mai poate observa cît de mult îl încurcă pe Böhme ca număr cele șapte forme-esențe: i-ar fi trebuit cel puțin opt.

Imaginea mișcării ciclice a planetelor îl determină pe teozof să vorbească despre *roata* celor *șapte* spirite-surse (forme-calități ale naturii)[414]; în altă parte, amintindu-și că soarele nu trebuie inclus, Böhme obține o *roată* exclusiv din șase forme.[415]

Această reducere a numărului de forme ale naturii la șase îi permite să schițeze o doctrină ciudată, legată atît de simbolismul numerelor Apocalipsei, cît și de teologia Cuvîntului.[416] Simbolismul numărului șapte joacă un rol important în gîndirea lui: cele șapte planete sînt, succesiv și concomitent, cei șapte îngeri, cele șapte stele, cele șapte sfeșnice etc., etc. ale Apocalipsei; cînd Böhme nu le socotește decît șase la număr[417], el le numără de patru ori; există șase forme-calități în fiecare dintre cele trei lumi, plus șase forme-puteri ale naturii divine veșnice (este foarte important faptul că regăsim aici doctrina din *Aurora*, potrivit căreia îngerii sînt „corporați" de toate calitățile), ceea ce înseamnă douăzeci și patru. Or, alfabetul are douăzeci și patru de litere[418]; prin urmare, formele-calități sînt literele Vorbirii.

Ideea este atrăgătoare; din acest moment, întreaga evoluție divină își găsește principiul explicativ în noțiunea de *Vorbire* sau de *Cuvînt*.[419] Evident, *Cuvîntul* presupune: 1. vorbitorul; 2. vorbirea; 3. lucrul exprimat. Însă în acest caz lucrul exprimat (*ausgesprochen*) este identic cu cel ce se exprimă, pentru că el se exprimă pe sine. Prin urmare, Dumnezeu este vorbire, iar vorbirea este Dumnezeu. Prin Cuvîntul său, Dumnezeu își generează natura, vorbește naturii, iar aceasta, reproducînd vorbirea creatoare, produce *ea însăși* ființa acestei lumi; iar această lume (*astrum*-ul și pămîntul) produce *ea însăși* obiectele materiale, plantele și animalele.[420]

O trăsătură stranie a lucrării este insistența cu care Böhme caută să demonstreze caracterul ontologic superior al omului, al omului care, în această lume, nu este decît un izgonit din patria cerească.[421] Raționamentul său are o stranie ciclicitate: din faptul că omul dorește altceva

decît această viață și această lume, din faptul că își pune problema originii acestora, Böhme trage concluzia că omul nu este „din această lume"[422]; animalele nu doresc decît bunurile acestei lumi și nu se preocupă de probleme metafizice; nici dorințele lor, nici gîndurile lor nu depășesc limitele ființei aparținînd celui de-al treilea principiu.[423] Nici nu poate fi altfel, pentru că „spiritul nu-și dorește decît mama și nu « vede » decît în mamă", ceea ce înseamnă că nici o ființă nu poate depăși în cunoaștere și dorințe regiunea în care ființează în care își are sursa și locul metafizic. Cunoașterea presupune participarea la natura lucrului cunoscut, iar dorința se limitează la realizarea stării firești a celui ce dorește.

Dacă în esența sa omul ar aparține ființei esențialmente temporale a celui de-al treilea principiu, el nu și-ar putea dori nici eternitatea, nici cunoașterea ei. Dacă ar fi aparținut pămîntului, nu și-ar fi dorit decît pămîntul. Or, el își dorește cerul!

Aceasta nu se poate explica decît prin originea cerească, origine care explică faptul că nimic din ce există pe pămînt nu îl poate mulțumi și de aceea el caută mereu altceva; pentru că în fond el caută viața veșnică și preafericită, libertatea spirituală din care s-a născut.[424]

O „demonstrație a existenței lui Dumnezeu" se grefează pe același raționament. Dacă aici pe pămînt nimic nu îl poate satisface și dacă aspiră la Dumnezeu din toată puterea sufletului, asta se întîmplă pentru că omul purcede într-adevăr din Dumnezeu — prin urmare, efectiv, Dumnezeu și lumea veșnică există.[425]

Aspirațiile omului nu pot fi explicate fără cunoașterea scopului destinului său și a caracterului supranatural al esenței sale. Trebuie să se țină seama de faptul că întreaga natură — dar în acest sens și dorința — vine de la Dumnezeu și tinde către el. Într-adevăr, întreg universul aspiră către eliberare, lumea întreagă dorește să se descătușeze: întreaga natură tinde către soare (al optulea număr)[426], iar *Tinctur*, care „poartă" viața acestei lumi (al nouălea număr), tinde și aspiră către *centrum*-ul din care s-a născut, către *centrum*-ul naturii veșnice, principiu (în Dumnezeu) al determinării și al separării (al zecelea număr). Acolo începe și se încheie ciclul manifestării, acolo se separă și se reunesc principiile focului și luminii. Böhme trasează această mișcare a vieții care animă lumea prin elanul său: este o spirală care antrenează toate planetele și care se pierde în Dumnezeu.[427]

Am epuizat aproape tot ce aduce nou *De triplici vita*. Observăm că progresele sînt considerabile. Problema răului se pune într-un mod mai conștient, noțiunea de libertate devine mai clară, se precizează ideea

de Absolut, sporește rolul dialecticii contrariilor. Dar nu există nimic nou referitor la rolul spiritului, în privința raporturilor dintre lumina interioară și rațiune nu există mai multă precizie decît în *De tribus principiis*, la fel și în privința raporturilor dintre suflet și corpul ceresc, cu excepția unei schimbări în folosirea termenului: „sufletul" nu mai este exclusiv *centrum*-ul vital, focul devorator, ființa demonică, ci desemnează și cel de-al doilea centru sau ansamblul a tot ce este veșnic în om.[428] Pe scurt, este o operă de tranziție în care Böhme încearcă să își precizeze ideile. Deocamdată nu a reușit și nu va reuși niciodată complet, dar a avansat din punct de vedere „speculativ".[429]

SECȚIUNEA A TREIA
Patruzeci de întrebări cu privire la suflet

Se consideră că *Psychologia vera*[430] (*Patruzeci de întrebări cu privire la suflet*) aparține aceleiași etape de gîndire ca *De triplici vita.*[431] Pe nedrept, după părerea noastră; fiind o lucrare de circumstanță, *Psychologia vera* nu are pretenția de a dezvolta integral imaginea totală a lumii, ci numai de a preciza cîteva elemente particulare „care ar fi putut rămîne obscure pentru cititorul iubitor de adevăr"[432] al lucrărilor sale anterioare. Cu toate acestea și în pofida caracterului fragmentar — sau mai degrabă datorită lui —, lucrarea, privită îndeaproape, reprezintă prima schiță a sistemului definitiv al teozofului și poate fi considerată prima eboșă.[433]

Faptul de a fi fost pus la încercare de dr. Walter, faptul de a se fi adresat unui cititor anume cu a cărui cunoaștere Böhme era la curent, căci, după toate probabilitățile, suferise aceleași influențe[434], l-au hotărît să facă un efort de sistematizare și de clarificare a ideilor cum nu mai încercase pînă atunci; obligația de a răspunde la întrebările exacte puse de dr. Walter[435] l-a forțat să se concentreze; caracterul fragmentar al operei nu-i dăunează, dimpotrivă, îi sporește în mare măsură valoarea și însemnătatea.

Spuneam că *Psychologia vera* (titlul nu corespunde conținutului lucrării, căci precum în aproape toate cărțile sale, Böhme abordează toate subiectele concomitent) marchează un progres sensibil al gîndirii lui, concretizat prin apariția unui termen nou. La Jakob Böhme o astfel de împrejurare este întotdeauna importantă, căci indică fie o nouă contribuție, o influență sau o preluare, fie — ceea ce este și mai interesant — o fixare, o determinare sau o diferențiere a unei concepții pre-

existente, dar confuze, în etapele anterioare ale gîndirii. Este inutil să mai spunem că această fixare, această diferențiere terminologică devin la rîndul lor sursa unui efort de clarificare și de precizare progresivă, deși reprezintă cîteodată o nouă sursă de confuzii.

Acest termen nou este faimosul *Ungrund*[436], desemnînd absența totală a determinării, a cauzei, a temeiului, a rațiunii (*Grund*)[437]; am fi tentați să îl traducem prin *Abis*, dacă Böhme nu ar continua să folosească în același timp și într-un sens diferit termenul *Abgrund*, abis fără fund.[438] *Abgrund*, departe de a desemna absența oricărui temei și a oricărei determinări în Absolut, nu face decît să indice lipsa de temei a existenței și a centrului de împlinire în cazul ființelor care și-au pierdut *Grund*-ul.[439] *Abgrund*-ul, abisul, desemnează în ființă propriul neant în care este gata întotdeauna să cadă, care încearcă să o înghită și în care tinde să se prăbușească. El desemnează și abisul arzător (*feueriger Abgrund*) al naturii și al lumii primului principiu.[440]

Ungrund-ul lui Jakob Böhme este Absolutul absolut nedeterminat, Absolutul liber de orice determinare. Noțiunea corespunde destul de exact celei de *Nimic divin* din mistica germană clasică; la fel ca în cazul misticii clasice, Böhme nu reușește să distingă acest Absolut „în mod absolut absolut" nici de Absolutul care este esență și sursă creatoare a orice, nici de divinitate, esența comună a celor trei persoane divine, nici chiar de Tatăl, Dumnezeul în sine, Dumnezeul nerevelat și necunoscut.[441] Dar nu prea contează: prin noțiunile de *Grund*, de *Abgrund* și de *Ungrund*, prin cea de Înțelepciune divină, revelație primordială și obiectivare a gîndirii divine; prin cea de revelație sau de manifestare, care condiționează cunoașterea de sine; prin noțiunea de conștiință de sine ca termen al evoluției ființei și prin ideea de persoană care se împlinește depășind opoziția dualității (*contrarium*-ul necesar împlinirii, pentru că este elementul constitutiv al vieții ce „susține" spiritul), Böhme și-a construit aparatul conceptual necesar pentru elaborarea metafizicii.

El nu trebuie decît să aplice diferitelor probleme care îi stau în față triplul său criteriu — un Dumnezeu *personal*, *viu* și *bun* — și să încerce să își creeze un Dumnezeu și o lume capabilă să satisfacă condițiile de posibilitate ale existenței și manifestării unui asemenea Dumnezeu.

II

Cele „patruzeci de întrebări" pe care dr. Walter le-a pus teozofului sînt cît se poate de diferite.[442] Din punctul de vedere ce ne preocupă aici,

numai prima întrebare are o importanță reală, pentru că în ea găsim schița doctrinei Absolutului despre care vorbeam.

Luate în sine, și celelalte întrebări sînt foarte interesante. Ele arată cît de mult variau opiniile lui Böhme în privința detaliilor. În plus, ele oferă precizări asupra destinului sufletului, asupra existenței după moarte, asupra Judecății de Apoi și constituirii trupului de slavă.[443] Toate aceste chestiuni sînt foarte stranii și ne permit să vedem cît de legat era elementul speculativ de cel mitic. Dar ele nu modifică *esențial* doctrinele cunoscute. Aflăm că acele corpuri cerești aparținînd sufletelor regenerate „se formează în această viață în corpul grosier al omului", ceea ce este destul de important — poate că nu în sine, dar din punctul de vedere al influențelor revelate aici: este doctrina Sfîntului Pavel, dar și cea a lui Franck.[444] În altă parte, Böhme regretă abandonarea ideii purgatoriului: el explică faptul că nașterea corpului spiritual nu poate avea loc numai după moarte: ca atare, sufletele oamenilor neregenerați ar rămîne neîntrupate. Dar aceasta nu este o stare definitivă, este o așteptare, așteptarea Judecății de Apoi, lucrarea Sfîntului Duh.[445] Böhme are informații foarte exacte referitoare la incendierea finală a universului; în raport cu lumea, focul ceresc va juca un rol analog rolului focului în procesul alchimic; orice impuritate va fi distrusă și calcinată, va subzista numai elementul pur. Focul va regenera sufletele parțial nepervertite.[446]

O analiză detaliată a celor patruzeci de întrebări ar impune repetiții plictisitoare. Să revenim la întrebarea principală a lucrării — adică la prima întrebare —, în care, pentru a explica originea sufletului, Böhme se vede forțat să își reia integral sistemul metafizic. De la început ne surprinde un anumit lucru: este vorba despre importanța pe care o va atribui de-acum înainte simbolului *focului*, simbol care îi va domina întreaga gîndire.

Am văzut în *De triplici vita* că simbolul focului era mai mult decît un simbol, mai mult decît o analogie îndepărtată: focul este o manifestare sensibilă, o revelație a naturii și a esenței vieții; înțelegerea focului în cadrul structurii sale paradoxale oferă, spune Böhme[447], o cunoaștere reală a esenței oricărui lucru; focul exprimă ritmul oricărei vieți; el este astfel o reprezentare sensibilă a vieții suprasensibile a divinității.[448]

H. Bergson a spus undeva[449] că orice filozof autentic posedă o viziune, o intuiție foarte simplă și foarte bogată cu privire la realitate; el este incapabil să o traducă într-un discurs și să o închidă în limitele raționamentului. Dar în spiritul lui această intuiție se transformă într-o

imagine simbolică, imagine care îi subîntinde deducțiile și care formează adevăratul centru al unității. La Jakob Böhme, imaginea focului este cea care se află în centrul metafizicii sale. O dată cunoscut rolul imaginilor simbolice în istoria filozofiei, introducerea unei noi imagini simbolice (sau, dacă se preferă, reintroducerea unei imagini simbolice uitate) va fi receptată de lumea gîndirii moderne ca un eveniment de importanță capitală. Dacă ni s-ar cere să definim în cîteva rînduri sensul operei lui Böhme și rațiunea profundă a prodigioasei sale influențe, am spune: Böhme a înzestrat metafizica cu un nou simbol: a înlocuit metafizica luminii[450] cu metafizica focului.

Dar să revenim la această primă întrebare referitoare la originea sufletului, prima schiță a ceea ce am numit metafizica focului.

Este ciudat să observăm modul în care concepțiile fizice ale lui Böhme îi determină poziția metafizică: focul, spune el, este în același timp sursa luminii și produsul acesteia; sursa spiritului și produsul spiritului prin lumină; același lucru și în privința apei care i se opune, precum și în privința materiei; materia este mama și hrana sa, el o mistuie și o generează la rîndu-i.[451]

Focul (la Böhme, *focul* înseamnă uneori flacără) nu este în nici un caz lumina care purcede din el, dar care rămîne independentă de el, pentru că ea posedă o esență (*Quall*) și un mod de a fi care îi sînt proprii.[452]

Lumina nu se poate separa de focul care îi este sursă. Însă, la rîndul ei, lumina este temeiul focului, căci, dacă privim îndeaproape, se poate vedea că nu există foc (flacără) fără lumină. Din lumină purcede un spirit (un aer) ce revine la rîndu-i la foc și îi alimentează flacăra, lucru evident prin faptul că, dacă se interzice accesul acestui spirit (aer), focul se stinge, tot așa cum se stinge cînd e înăbușit, adică dacă se așază un obstacol în calea emanației acestui spirit; or, în ambele cazuri, lumina dispare o dată cu focul.[453] Să mergem mai departe... Lumina conține apă, căci razele ei sînt vizibile numai în apă; pe de altă parte, și flacăra conține apă, căci fumul este un amestec de foc și apă.[454] Focul impune prezența materiei, căci fără materie nu ar exista nimic care să poată arde. Dar în timp ce o mistuie și o distruge transfigurînd-o în lumină, lumina o reconstituie: ne putem da seama de acest lucru studiind acțiunea luminii solare.[455]

Dar să nu uităm că viața este foc. Rezultă că orice viață are nevoie de un corp și că viața veșnică presupune în mod necesar un corp veșnic[456] care i-ar fi materie și hrană; rezultă că lumina (spiritul) s-ar reconstitui veșnic. Lumina produce spiritul, iar spiritul produce apa care face lumina luminoasă și care alimentează focul. În acest mod

ciclul se închide; din acest moment înțelegem de ce absența corpului face atît de dureroasă viața ființelor care nu îl au; și înțelegem de ce *corpul* este indispensabil vieții și conștiinței spirituale.[457]

Să reluăm analiza focului... Cum spuneam, focul este un simbol sau o expresie a vieții divine: dacă îi pătrundem structura intimă, putem înțelege structura divinității[458]; fenomenul complex al focului, care rămîne unul în multiplicitatea elementelor sale, va permite să înțelegem unitatea ființei divine constituite în interacțiunea celor trei principii; vom vedea că distincția dintre aceste principii nu îi afectează în vreun fel unitatea — dimpotrivă, o întemeiază și o face posibilă. Vom înțelege diferența dintre modurile de acțiune ale persoanelor și principiilor esenței divine[459] dacă vom ține cont de diferența vizibilă dintre iradierea de lumină, emanația spiritului și acțiunea incandescentă a focului; vom înțelege modul în care fiecare principiu și persoană este în același timp „în sine" și „prin ceilalți"; vom sesiza acțiunea lor simultană *ad intra* și *ad extra*: în sfîrșit, înțelegînd noțiunea de *corpus* incandescent, vom avea o imagine simbolică a Naturii divine și, în străfulgerarea-i eruptivă, vom putea contempla imaginea acțiunii creatoare a lui Dumnezeu prin natura sa.[460]

Pornind de la acest fenomen complex, putem încerca să pătrundem sub aparențele sale și sub împlinirea sa în formă fenomenală și să înțelegem esența divină, dar nu în principiile modurilor sale de exprimare și de acțiune, ci în ea însăși, adică în măsura în care se exprimă și se revelează în principii diferite, rămînînd totodată una și identică cu sine. Aceasta va fi căutarea originii (lui *Urkund*) principiilor.[461] Putem merge și mai departe, încercînd să pătrundem în profunzimile cele mai intime ale esenței divine, imaginînd-o nu numai în măsura în care se revelează și se exprimă prin acțiunea sa creatoare și producătoare, ci în măsura în care *este* în sine, independent de modul de exprimare și de faptul că se exprimă.[462] Ea nu mai este considerată sursa și temeiul ființei — nici al ființei lumii, nici al propriei ființe. Folosind termenii lui Böhme, ea nu mai este *Grund*, ci, dimpotrivă, este *Ungrund*.

De fapt, Böhme a făcut această analiză simbolică a focului; am văzut cît de mult transpune și transportă în Absolut, adică în Dumnezeu, trăsăturile fenomenelor fizice, construindu-și un Dumnezeu potrivit teoriilor alchimice ale naturii focului.[463]

Analiza esenței divine se poate face și pe altă cale: neplecînd de la ideea de foc-viață, ci de la cea de absolut nedeterminat și neexprimat, de la *Ungrund*, urmărindu-i dezvoltarea interioară; asistînd la devenirea atemporală care va determina apariția persoanelor, a principiilor,

a calităților și a formelor naturii; vom vedea atunci dezvoltîndu-se germenele divin, vom vedea aprinzîndu-se focul naturii sale; vom asista la nașterea luminii, la nașterea spiritului.

III

Pornind de la *Ungrund*, Böhme încearcă să deducă formele-esențe ale Naturii divine[464], născute toate din voință, fiind proprietatea voinței.[465] Din acest motiv se poate spune că sînt *ale lui Dumnezeu* (îi aparțin lui Dumnezeu) și că libertatea eternă, luată în sine, *este* Dumnezeu.[466] Or, această libertate este o voință, constituind prima formă sau sursă-calitate, primul moment al evoluției imanente a lui Dumnezeu.[467]

Vom da cititorului un exemplu al „stilului" lui Böhme și, pentru a arăta pînă la ce nivel de transparență a ajuns, îl vom lăsa să se desfășoare, traducînd cît mai fidel pasajul aferent chestiunii[468]: „... orice voință are tendința de a face sau de a dori ceva, iar voința se reflectă și se contemplă în această acțiune sau dorință." Voința divină, voință și libertate veșnică, „se vede pe sine din veci și vede ce este în sine; ea devine oglinda în care se oglindește"[469], iar cum în oglindă nu se poate regăsi decît pe sine, ea devine obiectul propriei dorințe: dorința este astfel cea de-a „doua formă". „Însă dorința nu are obiect și nu se poate dori decît pe sine." Ea își concepe un model de voință și îl generează în sine, lucru ce produce în ea o obscuritate care nu este un produs al voinței, ci al dorinței; dar, repetăm, deocamdată nu există decît dorința — care este o foame — „ce nu poate mînca nimic care să o sature, pentru că tot ce precedă dorința îi este inaccesibil" [în afara dorinței, în fața dorinței nu există decît voința pură a libertății eterne], „fiind în afara acelei *Sucht* [aspirație vitală, căutare arzătoare, dorință, foame] și, în raport cu dorința, un neant, cu toate că ar fi în sine ceva"[470]. „Dar deocamdată acest ceva [libertatea pură] nu este un nimic determinat [nu este un obiect], nu este nici sensibil și, prin urmare, nici cognoscibil." Nu ține nici de ființă, pentru că, dacă ființa exista, voința nedeterminată [libertatea absolută] s-ar afla în ceva care nu ar fi ea"[471] [ar fi determinată prin ceva în loc să fie principiul absolut] și și-ar datora existența acestei ființe anume. Dimpotrivă, voința pură este „lipsită de esență [esență înseamnă aici puterea naturii]; ea este veșnicia, o nedeterminare, o pace veșnică și o odihnă [absență a mișcării]"[472].

„Dar pentru că absolutul este un infinit fără număr și fără temei, fără început și fără sfîrșit, el este precum o oglindă[473]: el este totul și, cu toate acestea, este precum un neant; el se privește și nu găsește decît un A, propriul ochi. Însă AV este începutul (originea) din veci a ființei, principiu veșnic și sfîrșit veșnic".[474]

„În acest fel, Absolutul (*Ungrund*) se privește și se regăsește. A este orientat în jos, V în sus, iar O este ochiul: deși deocamdată nu ține de ființă, acesta este originea ființei. El nu este nici josul, nici susul, iar oglindirea în AV este în sine o viziune. Însă dat fiind că [în Absolut] nu există capăt, oglindirea este chiar ochiul O, pentru că însuși Dumnezeu spune: Eu sînt A și O, începutul și sfîrșitul."[475]

„Astfel, în veșnicie există un asemenea ochi care este însuși Dumnezeu, dar nu se numește Dumnezeu, ci Veșnicie, iar în măsura în care este ochi, el este A și O. Nimic nu este înainte de A și totul este în O; în A și în O se află începutul și sfîrșitul."[476]

Aflăm astfel că în O există o voință, că această voință este însăși O și îl face pe A, începutul din veci al dorinței Absolutului de a se vedea; de aceea capătă formă de sferă, căci ochiul nu găsește nici un temei (*Grund*) și se închide în sine ca într-o oglindă [care ar fi] o sferă completă, pentru a putea fi imaginea eternității și pentru a se putea regăsi, căci în absolut el nu poate găsi nimic, pentru că acolo nu există nici loc, nici sfîrșit, ci numai Absolutul; astfel, el se regăsește în ochi și nu găsește nimic decît ochiul, adică sfera.[477] Or, ochiul face sfera, el *este* sfera și în același timp este [animat de] voința de a se căuta și de a vedea ce este eternitatea [care] se manifestă în ochi.[478] Ochiul face un început și un sfîrșit; cum, în pofida a orice, nu există nimic care să și-l ofere [nimic care să îi fie origine, nimic care să îi servească drept obiect][479], el se dă pe sine sieși: el este astfel din veci în veșnicie, este veșnicia însăși; nu ține de nimic și nici nu atinge nimic, căci nu se află în nimic [altceva] decît în sine."[480]

„Și cum există [de-acum încolo] o voință care este un ochi, se naște de-aici dorința ochiului", iar această dorință, fiind în ochi, nu este ochiul în sine care înseamnă libertate; de aceea „el își creează obscuritatea și întunericul care o umplu"[481].

„Există o dorință care este astringentă; ea creează cea de-a treia formă [a naturii], și anume mișcarea (*Rägung*) în sine. Ea este originea esențelor."[482] Neavînd alt scop decît pe sine, dorința se întoarce către sine, „se trage către sine", formînd astfel roata aprinsă a angoasei, care este cea de-a treia formă a naturii și care, prin mișcare, o generează pe cea de-a patra: fulgerul. Fulgerul este în același timp *centrum*-ul naturii

și biruința (*Überwindung*) asupra naturii. Este *centrum* pentru că îi exprimă esența, este biruință asupra naturii pentru că natura materială este învinsă de fulger și se distruge pentru a da naștere luminii care, deși se distinge de „transparența pură", de divinitatea prenaturală, este expresia și revelația acesteia.[483] Ea a recucerit libertatea, detașîndu-se de natura pe care o domină, o conduce și o transformă; ea o pătrunde cu razele ei, rămînînd în sine, în propriul principiu, un mod de ființare și de viață independent de natură. Știm că această lumină inaugurează cel de-al doilea principiu.[484]

Ochiul eternității se revelează sieși în lumină. În lumină și prin lumină devine cunoscută opoziția dintre întuneric și transparență, veșnicia divină se regăsește și se recunoaște în splendoarea Măreției care, de-acum înainte, o învăluie.[485] Cu toate acestea, această lumină și splendoarea acestei Măreții generate veșnic de absolut, nu se confundă cu absolutul: absolutul este ce este și cum este în mod absolut, în afara oricărei determinări. De aceea nu este nimic, în timp ce lumina este un *principiu* care se opune altuia, îl revelează revelîndu-se, îl generează fiind la rîndu-i generat.[486]

Lumina aparține de-acum într-un anumit sens Naturii divine, pentru că, laolaltă cu primul principiu al întunericului și al căldurii mistuitoare, ea formează acea natură veșnică ce se exprimă și se dezvoltă în cele șapte forme-surse a căror deducere (generare) o cunoaștem. Astfel, lumina este principiu și început, este puterea care acționează și se manifestă activ. Ea nu este veșnicia absolută însăși, care se află dincolo de tot și toate în mod absolut.

„Astfel, Dumnezeu este un spirit, aflîndu-se concomitent în trei începuturi veșnice și exclusiv în sine[487]; lui nu i se poate găsi loc; el nu conține nimic cu care să semene; [în el] nu există nimic care să poată căuta sau revela mai mult decît spiritul său, spirit care se revelează sieși din veci: el este un etern căutător și inventator, și anume [el se caută și se dezvăluie] în marile minuni, iar tot ce găsește se află în marea putere. [...] Nu există nimic care să îi semene; îl găsește numai cel ce se identifică cu el, i se oferă și se neagă pe sine: acesta este spiritul lui Dumnezeu în care totul [există], căci el este o voință în Neantul veșnic și există în toate ca spirit al lui Dumnezeu."[488]

„Or, aici este cel mai mare mister [...] și de aceea, dacă vreți să îl aflați, căutați-l în voi înșivă, nu în mine"[489], căci voința lui Dumnezeu „se revelează în voința omului care abandonează rațiunea externă [discursul] și se abandonează pe sine, abandonîndu-i-se lui Dumnezeu".

„Așa găsim Veșnicia, care nu este nimic și este totul, iar în ea [găsim] Lumina și Întunericul, Viața și Spiritul; și atît în unul, cît și în

celălalt descoperim o tendință, dorința de a se regăsi, cu toate că numai spiritul este de fapt capabil să se regăsească."[490]

„Dar cum nu are nimic de găsit și cum dorința este veșnică, dorința este un aspect al voinței care caută, o imagine potrivit ochiului lui Dumnezeu, fiind precum oglinda ochiului veșnic numit Dumnezeu."[491] „În acest fel, el se află pe două căi: una către lumină, cealaltă către întuneric, căci tinde către amîndouă și nu există separație [cele două nu se pot separa]: lumina se află în interior și opacitatea în exterior, iar ce se află cel mai în interior este și ce se află cel mai în exterior, lumina aflîndu-se la mijloc. Căci ea nu se află în nimic; de aceea, ea nu poate fi ce se află cel mai în interior; ea nu are nici loc, nici scop, este propria ei invenție" [lumina fiind cea care dezvăluie, descoperă și îți permite să vezi și să găsești: actul de a se regăsi este o lumină, iar lumina este cea care găsește și se regăsește; ea reprezintă acțiunea de a se regăsi]; „opacitatea nu se regăsește și nu găsește lumina, însă voința, care se află în întuneric și dorește lumina, iese din opacitate pentru a se afla veșnic în lumină."[492]

„Dorința de lumină îi oferă astfel un model asemănător, în care veșnicia se găsește revelată, fiind tot ce spiritul găsește veșnic în Dumnezeu, în puterea lui eternă."[493] „Model care nu este Dumnezeu, veșnicia însăși, căci el își are începutul în spirit, fiind minunea (miracolul) spiritului pe care îl caută din veci și pe care îl găsește din veci; el se află în ochiul divin precum o figură, căci acolo se află toate minunile absolutului veșnic, ele fiind văzute în lumina Măreției ca o minune, ca un infinit de minuni."[494] „Iar aceasta este o imagine a lui Dumnezeu, o Fecioară [...], și nu o mamă, căci Sfîntul Duh revelează singur minunile în putere."[495] „Dar, această Fecioară este similară lui Dumnezeu, este imaginea sa, Înțelepciunea în care spiritul se vede și în care își revelează veșnic (deschide, *eröffnet*) minunile; cu cît descoperă mai mult, cu atît rămîne mai mult de descoperit, căci ea este lipsită de număr, de limită și de măsură, precum însuși ochiul lui Dumnezeu. Nimic nu o egalează [...], căci ea este imaginea (similitudinea) veșnică a lui Dumnezeu, iar spiritul lui Dumnezeu îi este esență (*Wesen*, materie). Ea este un cerc și un model, pe care spiritul (*Gemüth*) nostru ni-l revelează, pentru a o putea vedea și pentru ca în ea să îl vedem pe Dumnezeu, căci voința noastră se află [...] în ea, iar ea se află în voința noastră."[496]

„Însă trebuie să vorbim și despre opacitate (despre întuneric): ea este în sine (în esența ei) o limitare și, cum nu există nimic de limitat, ea se limitează pe sine, se închide în ea însăși (se închide în sine) și se generează. Ea își este propriul dușman, căci ea își face o *Quaal* fără

temei și fără număr; de altfel, nu există nimic care să îi confere formă proprie. Aceasta își are temeiul în prima dorință."[497] „Și astfel se naște marea angoasă în amara suferință, cu toate că nu există nimic care să sufere, dar așa este ea de fapt și asta îi este viața; dacă nu ar fi fost așa, nici strălucirea Măreției nu ar fi existat, căci una este cauza celeilalte."[498]

„Și de aceea Dumnezeu este tot ce poate fi mai tainic și tot ce poate fi mai evident, un *Mysterium Magnum*.[499] Și abisul este o taină, dar este evident precum opacitatea (întunericul), iar *Quaal* este impenetrabilă pînă în momentul în care este pătrunsă de voință — abia atunci este sesizată și percepută; abia atunci cînd voința își pierde lumina [este conștientă de obscuritatea în care a pătruns] și ajunge la temeiul adevăratei credințe."

„Astfel, există un *abis* care se numește *temei*, căci reprezintă o condensare de întuneric în *Quaal*, precum o cauză a vieții. [...] Este de asemenea o dorință, iar dorința este o căutare care nu poate găsi decît o oglindă și o similitudine cu acea *Quaal* obscură și înspăimîntătoare, [oglindă] în care nu există nimic; căci este un aspect al fulgerului furios [...] și al puterii înspăimîntătoare a lui Dumnezeu, potrivit căruia el se numește foc mistuitor, Dumnezeu mînios și gelos."[500]

„Și această oglindă este lipsită de temei, lipsită de început și de sfîrșit, avînd totuși un început și un sfîrșit veșnice."[501]

„Astfel, în abisul absolut se află o oglindă în care *Quaal* se vede pe sine, iar în fața acelei *Quaal* se află un aspect și o imagine a ei. Ea nu face nimic, nu generează nimic, dar este o Fecioară a acestei *Quaal* în care mînia fulgerului se vede în infinitate și își manifestă din veci minunile prin spiritul amar al *esențelor*, spirit care își are viața în fulger."[502]

„Or, în acest spirit al fulgerului strălucitor se află sursa unei vieți măreție și atotputernice, căci această viață este mistuitoare, precum fulgerul care devorează întunericul, iar acest foc [devorează] toate lucrurile, fiind în sine o viață; dar [el] este o foame și o sete și trebuie să aibă o materie, căci altfel rămîne un foc obscur și înfometat, o dorință de a mistui și [nu poate fi domolit dacă] nu se regăsește decît pe sine [...], iar acolo se află cauza materiei, [...] a apei și a acelui *sulphur* (materie) care este astfel veșnic generată."[503]

„Iar acesta este infernul în care se află mînia lui Dumnezeu; [acest infern] nu este nicidecum separat de viața luminoasă, căci nu există decît două *Quaal*, două distincții și două principii ale unui singur spirit."[504]

„Căci această lume este o imagine a imaginii veșnice, o dorință materială de veșnicie, care prin *Fiat* [...] a devenit materială și sensi-

bilă, cum se vede în pămînt și în pietre. Astfel, există dorință peste tot: firmamentul dorește pămîntul, căci nu se poate întoarce în veșnicie. Toate ființele îi vin în întîmpinare pînă în momentul în care sfîrșitul regăsește începutul; atunci începutul reabsoarbe (înghite, *verschlingt*) sfîrșitul și este [din nou] precum a fost dintotdeauna, numai că modelul rămîne, căci el există [s-a născut] din Veșnicia din care a ieșit creatura pentru a deveni ființă."[505]

„Or, totul este precum roata ființei mentale"[506]; „se poate vedea un astfel de exemplu în toate focurile lumii; căci tot ce este spiritul în veșnicie este ființa materială în această lume"[507]. „Astfel, orice foc trebuie să aibă o materie dacă trebuie să ardă. [...] Trebuie să se înțeleagă faptul că focul dă aer, că aerul dă apă și atrage din nou aerul, aer care aprinde și domolește [liniștește] focul, foc care devine luminos."[508] „Or, în veșnicie focul este veșnic; dar el nu este decît un spirit, iar în împărăția lui Dumnezeu el nu își manifestă natura înspăimîntătoare [...], este numai [revelat] precum lumina care umple focul, strălucește în afara focului, nu poate fi „reținută" de foc [...], dar posedă întreaga putere a focului."[509]

„Căci și lumina este un foc [...], un foc care dorește și care găsește mereu tot ce se naște în sursă. Întreaga putere a focului înspăimîntător se manifestă în lumină."[510] „Astfel, lumina își are originea în acea *Quaal* a focului, locuind în foc și în afara focului, adică în altă lume; este alt foc care se numește Iubire, Putere, Minune, Puritate. Dar nu este nici ființă, nici natură, căci este în afara naturii, în alt principiu."[511]

„Căci suferința și angoasa înspăimîntătoare [a vîrtejului aprins] provoacă o prăbușire (*ein Ersinken*, o înfundare, o absorbire în abis) a ființei în sine, ființă care este precum o moarte [...] care rupe cercul arzător al angoasei neliniștite (*Angstquaal*) și evadează din ea [...], precum printr-o moarte care nu este de fapt o moarte, în altă lume"[512], în lumea libertății și calmului veșnic.

„Or, cum viața aprinsă s-a păstrat ca atare, moartea este o ieșire din această viață aprinsă, deși provine din ea. Dar ea nu păstrează nimic din *Quaal*; căci moartea este limita veșniciei, iar viața care se pierde în moarte reînflorește în altă lume, are o esență nouă și un corp nou."[513]

IV

Am citat pe larg texte din *Psychologia vera*, texte extrem de caracteristice pentru Böhme în general și pentru această etapă a gîndirii lui în special.

Incertitudinea lui Böhme este evidentă. Pe de o parte, noul termen *Ungrund*, desemnînd absolutul absolut nedeterminat, se confundă ușor cu *Abgrund*, neantul ființei și vieții[514]; pe de altă parte, termenul îl desemnează pe Dumnezeu, iar Böhme îl confundă deseori cu noțiunea de veșnicie-transparență; dar chiar așa, oare nu trebuie să considerăm Absolutul drept Dumnezeu? Un Dumnezeu nerevelat, dar Dumnezeu, în consecință o divinitate pură și clară, o „libertate eternă", pe care *De triplici vita*[515] s-a străduit să o distingă de persoana Tatălui mînios?

Ezitările teozofului sînt evidente; rolul Înțelepciunii este cît se poate de obscur. Înțelepciunea este prima obiectivare *ad extra* a divinității; este imaginea unui Dumnezeu care se exprimă în sine și prin care se dezvăluie și se manifestă bogăția infinită a potențialității sale. Dar oare ce este Înțelepciunea *în sine*? Oare ce reprezintă? Oare este numai puterea creatoare și generatoare a lui Dumnezeu, putere ce nu așază în fața spiritului său decît un model născut și generat în și prin voința sa? Oare este oglinda în care se reflectă razele luminii divine? Sau doar reflectarea, imaginea din oglindă? Oare această reflectare, această imagine, este *imaginea* lui Dumnezeu sau, dimpotrivă, este o expresie figurativă a lui? Oare termenul *Gleichniss* trebuie înțeles în sensul cel mai deplin? Sînt întrebări la care *Psychologia vera* nu dă nici un răspuns. Pe de altă parte, oare *Abgrund*-ul etern, temeiul obscur, abisul arzător, sursa focului, vîrtejul morții, nu este oare sursa naturii, sursa mișcării, rădăcina vieții divine? Oare angoasa acelei *Quaal* nu este angoasa nașterii? Întreaga viață, spune Böhme, se naște în angoasă.[516] Or, dacă în măsura în care este primul principiu, este din veci prezentă în Dumnezeu, rezultă că trebuie să se reflecte și în oglinda Înțelepciunii, iar Înțelepciunea va trebui să ofere viziunii divine nu numai lumea armonioasă a paradisului etern, ci și pe cea a infernului. După ce, în *De tribus principiis*, l-a suprapus[517] pe Dumnezeul sever, Dumnezeul-Mînie, Dumnezeului-Iubire, de data asta Böhme încearcă să suprapună două Înțelepciuni, doi „ochi ai divinității", ochiul Iubirii și ochiul Mîniei, adică ochiul luminii și ochiul întunericului.[518]

Descrierea evoluției divine, care face ca din Absolutul absolut nedeterminat să apară un Dumnezeu absolut determinat[519], este deocamdată foarte confuză. Avem permanent impresia că Böhme se străduiește să obțină ceva din nimic. Cu siguranță, acest Nimic divin nu este un nimic; dacă Absolutul nu ține de ființă, asta se întîmplă pentru că este superior ființei și liber de limitațiile ființei. Dar cum se poate găsi trecerea către ființă pornind de la acest Neant divin, de la Absolutul supraesențial? Oare nu este necesară o adevărată magie, o *Magia Divina*?[520]

La Böhme, noțiunile expresie, revelație și manifestare implică un excelent aparat metafizic; imaginea focului, bază necesară a luminii, îi permite să distingă în interiorul divinității spiritul și natura; ideea puterii magice și creatoare de imaginație[521] pare să îi ofere cheia trecerii de la interior la exterior. Dar aceste noțiuni, care se constituie în idei de căpătîi în sistemul lui Böhme, sînt departe de a fi complet elaborate. Böhme confundă sau mai degrabă nu distinge îndeajuns diferitele moduri de expresie-revelație.[522] El se străduiește să explice cu ajutorul unui principiu identic: 1. apariția acelui altceva, a contrariului care, opunîndu-se aceluiași-ului, permite ființei să se determine sau, mai exact, permite devenirii să constituie ființa; 2. producerea asemănătorului, imagine și similitudine a ființei sau a esenței, reflectare pe care esența o proiectează în afara ei (proiectarea petrecîndu-se, cum știm, în două moduri diferite) pentru a se reflecta, a se vedea și a se recunoaște în acel loc.[523]

Există o confuzie și în privința rolului dorinței: fiind o sursă a materialității și a vieții, prin urmare sursă și *centrum* ale naturii, dorința este așezată de Böhme printre formele-esențe ale naturii. Dorința, precum focul, posedă un aspect dublu: este deopotrivă dorință vitală și dorință spirituală, dorință a *corpus*-ului și dorință de libertate și eliberare. Dorința este sursa materialității și vieții; dar, fiind *centrum*-ul vieții, ea este, în calitate de *centrum* al naturii, o putere distrugătoare care mistuie *corpus*-ul și ființa constituite.[524] Imaginea focului în natura sa complexă domină în întregime gîndirea lui Böhme.[525]

Dar există și alt element important pe care trebuie să îl punem în evidență, element care explică probabil anumite particularități ale concepției din *Psychologia vera*.

Întrebarea pusă de dr. Walter se referea la originea sufletului: Böhme o găsește în *Centrum*-ul etern al revelației.[526] Însă el insistă asupra caracterului indisolubil al legăturii care unește formele-puteri ale naturii, asupra relației necesare dintre foc, lumină și corp, pentru că, așa cum am văzut, el consideră că trebuie să insiste asupra unității ontologice a ființei omenești și asupra identității personale a omului[527]; el este transformat și transfigurat de lumina divină care îl inundă și care îi aprinde în interior o lumină spirituală. Dar omul posedă în sine sursa acestei lumini; renașterea nu este o nouă creație. Ea îl reconstituie și îl redă lui însuși, ea nu face din el o ființă total nouă.

Pe de altă parte, Böhme insistă asupra caracterului propriu-zis al omului, o ființă *vie*, nu pur spirituală în esență. Omul lui Böhme — și în asta stă importanța și demnitatea lui ontologică — nu este doar un

spirit dotat cu corp. El este o unitate a vieții organice și spirituale: el participă prin cele *trei* componente ale ființei sale la cele trei principii ale Naturii divine și se află în contact cu cele trei lumi ale revelației divine.[528] Jakob Böhme încearcă să stabilească distincția — și legătura — dintre suflet și spirit tocmai pentru a salva noțiunea unității complexe și bogate a naturii umane, noțiune care exprimă mai bine și reproduce mai complet decît toate celelalte naturi întreaga bogăție și complexitate a vieții divine. De aici rezultă doctrina cu privire la originea sufletului în cadrul naturii eterne a lui Dumnezeu și doctrina sufletului ca origine a ființei omenești, a acelui *totum* al omului.

Am arătat în ce fel ajunsese spiritualismul să rupă unitatea ființei omenești la Sebastian Franck și la Caspar Schwenkfeld; obiecțiile lui Böhme față de Schwenkfeld demonstrează clar sensul preocupărilor sale[529]; nu omul nou trebuie salvat, omul nou trebuie să fie identic cu omul din vechime; nici sufletul, nici spiritul nu reușesc să se salveze, ci, repetăm, omul în întregime; de altfel, el este *om* numai luat în întregime. Însă, evident, pentru Jakob Böhme numai ce provine din Veșnicie poate fi salvat. Poate fi veșnic, își poate dori eternitatea numai cel care există veșnic în esența sa.[530] Trebuie ca omul să își aibă originea (*Urstand*) în veșnicia divină, trebuie să fie o *particula aurae divinae* (parte din aura divină). Dar unde anume în Dumnezeu își are această origine? Oare ea se află chiar în Absolutul acelui *Ungrund*? Oare se află în centrul aprins al naturii ori numai în principiile acțiunii sale? Atîtea întrebări la care Böhme nu știe cum să răspundă, cărora le oferă soluții diferite în funcție de sensul conferit termenului suflet.[531] Știm cît de echivoc este acest termen la Böhme. Nu este de mirare că răspunsurile pe care le dă diferă sensibil; oricum, sensul doctrinei se precizează treptat.

Structura interioară a lui Dumnezeu se precizează în paralel; Böhme face un efort și introduce o nouă distincție pe care deocamdată nu știe să o susțină — sau pe care nu știe să o exprime în concepte, mulțumindu-se să o sugereze printr-o imagine ciudată, operînd un fel de secțiune anatomică în univers[532]: distincția între *Fiul* și *Inima* lui Dumnezeu.[533] Îi înțelegem cu ușurință sensul: distincția între persoanele divine aparține altui plan de existență și de viață intradivină decît Absolutul. Evoluția imanentă a Absolutului, pornind de la voința nedeterminată, trebuie să fixeze un *centru* de determinare; numai pornind de la acest *centru* — pe care Absolutul și-l conferă — se pot diferenția cele trei persoane ale divinității prin funcțiile și ființele lor.

Vom vedea mai departe cum se va identifica această „inimă" cu principiul „separării" și al multiplicării — *Separator*-ul lui Paracelsus — și cum va eșua această încercare de a păstra dogma treimii persoanelor; Böhme va recunoaște că „în afara naturii sale", „în sine", Dumnezeu nu este o treime de persoane, dat fiind faptul că nu a ajuns să fie personal; Böhme se va vedea forțat să admită că „Dumnezeu nu este *persoană* decît în Cristos", după cum nu este *Dumnezeu* decît în Isus. Prin urmare, el nu este o treime de persoane, deși conține o treime sau o triplicitate în interiorul ființei personale.

De toate acestea ne vom ocupa mai jos, cînd vom expune doctrina lui Böhme în ansamblu. Dar nu vom mai studia pe rînd lucrările lui Böhme, căci am ajunge la repetări inutile — teozoful își expune integral sistemul în fiecare lucrare. Aceste expuneri nu sînt întotdeauna identice.[534] Böhme progresează de la o lucrare la alta și își schimbă ideile; de fapt, uneori nu progresează, ci regresează. Dar aceste diferențe sînt nesemnificative în raport cu cele pe care le-am analizat. Cum spuneam, Böhme și-a modelat instrumentele metafizice de care avea nevoie; vom vedea mai jos cum le folosește.

NOTE

1. *Beschreibung der drey principien des Göttlichen Wesens*, carte scrisă între anii 1617 și 1619. Titlul face aluzie la cele trei principii chimice ale lui Paracelsus. Cf. M. Ruland, *Lexicon Alchemiae*, s.v., citat *infra*, n. 24.

2. Nu vom putea analiza în detaliu conținutul lucrării *De tribus principiis*. Fiecare operă a lui Böhme (cu excepția micilor tratate sau a lucrărilor de educație religioasă scrise ulterior) îi însumează cunoștințele („tot ce trebuie să cunoască omul") din toate domeniile. Sîntem nevoiți să facem o alegere; or, cum fiecare alegere depinde de un punct de vedere, declarăm deschis că am încercat să urmărim în opera lui Böhme evoluția și elaborarea progresivă a metafizicii sale dialectice — după părerea noastră, singurul domeniu în care a fost original. În aceasta constă importanța lui în istoria filozofiei, și nu în „teoriile" fizice (care nu sînt decît un amalgam sau chiar un amestec de doctrine vehiculate în epocă, doctrine prost înțelese, prost interpretate și deseori insuficient cunoscute, amestec în care Böhme se „zbate" anevoie). *Metallurgia Boehmiana* și *Astrologia Boehmiana* au jucat un anumit rol în istoria ocultismului; dar fără a-i neglija importanța, nu ne vom ocupa de această istorie. Chiar elementul „mistic" propriu-zis al doctrinei lui Böhme ne preocupă mult mai puțin decît metafizica sa, căci tot ce a spus Böhme despre inspirația datorată Duhului sau despre nașterea lui Cristos în suflet nu redă de cele mai multe ori decît conținutul doctrinelor tradiționale asimilate marii mișcări spirituа-

liste. Dimpotrivă, originală și nouă în doctrina metafizică a lui Böhme este ideea de luptă și de tensiune din interiorul ființei; este ideea opoziției polare și a sintezei contrariilor din interiorul omului și din interiorul lui Dumnezeu; este ideea naturii divine și a libertății, considerată fundamentul ființei; este ideea revelației în contrar; este ideea de structură dialectică a ființei.

3. Cf. *supra*, pp. 39 și urm.

4. Pentru că Böhme nu citează, nu putem spune exact ce a citit. Este cert că a citit mult din Paracelsus și din paracelsiști; cu siguranță i-a citit pe Schwenkfeld, Weigel și pseudo-Weigel, deși termenii caracteristici lui Weigel (*Gegenwurf* și *Obiectum*) sînt citați mai tîrziu; îl cunoaște și pe Franck, dar nu îi preia și nu îi critică deocamdată concepția despre Dumnezeu (la fel se întîmplă și cu Weigel). Nu putem folosi ca argument această non-utilizare, explicabilă prin lipsa de înțelegere. În plus, dat fiind ritmul producției literare a lui Böhme după anul 1619, nu putem susține că a citit mult în ultimii ani ai vieții.

5. Cf. *De tribus principiis*, III, 5.

6. Este ciudat și caracteristic faptul că Böhme reproduce aproape textual pasajul din *Aurora* citat *supra*, p. 73, n. 99. Pentru pasajul din *De tribus principiis*, X, 1, pe care îl cităm, cf. *supra*, p. 72, n. 89.

7. Filozofia istoriei Bisericii, așa cum apare la Jakob Böhme, a fost foarte bine studiată în E. Seeberg, *Gottfried Arnold*, Leipzig, 1923; lucrarea arată influența considerabilă a lui Böhme asupra lui Gottfried Arnold și, prin aceasta, asupra istoriografiei ulterioare. E. Seeberg nu ridică problema datei prefeței. Or, chiar dacă unele concepții sînt destul de asemănătoare cu cele din *Aurora*, nu este mai puțin adevărat că în lucrare există elemente ulterioare, revizuite de mai multe ori, din moment ce Böhme menționează (§ 108) „cărțile II și III" ca variante. În orice caz, lucrarea nu poate fi utilizată pentru studiul evoluției gîndirii lui Böhme.

8. Cf. *De tribus principiis*, XX, 96 și urm. Opoziția dintre Biserica lui Abel și cea a lui Cain este destul de frecventă la spiritualiști — cf. Weigel, *Dialogus de Christianismo*, pp. 43 și urm. Opunînd adevărata credință credinței lumii, însuși Paracelsus folosește simbolul Abel–Cain. Sursa cea mai importantă pare Sebastian Franck, cel pentru care istoria era o „comedie" ce repetă și reproduce aceleași situații tipice, identificînd sensul simbolic al opoziției Abel–Cain cu cel dintre Cristos și Anticrist. Cain și Anticrist simbolizează „lumea" și „trupul"; Abel și Cristos reprezintă „spiritul". Cf., de exemplu, *Paradoxa*, 84 și 190. Ideea necesității suferințelor și persecuțiilor la care „lumea" îl supune pe creștin trimite, potrivit lui E. Seeberg, *Gottfried Arnold*, p. 340, la Angèle de Foligno. Desigur, s-ar putea merge pînă la scrierile primilor apologeți creștini; s-ar putea merge chiar pînă la Biblie; ideea este perfect firească și, cu excepția cazurilor în care se poate dovedi preluarea de expresii tipice, nu trebuie să uităm că toți sectarii o formulau fără rezerve.

9. Tema *homo nobilis* (asupra rolului acesteia în mistică, în afara lucrărilor semnate de K. Burdach și R. Otto citate *supra*, p. 168, n. 121; cf. și K. Burdach,

Renaissance[2], Leipzig, 1926, pp. 47, 103 și urm.) este centrală la Böhme. Omul este imaginea lui Dumnezeu: mai exact, este creat potrivit *imaginii lui Dumnezeu*, ceea ce, cum vom vedea mai jos, înseamnă: 1. că este imaginea unei imagini; 2. că are drept menire să devină o imagine a lui Dumnezeu. Această asemănare care se adaugă unei similitudini de esență îi permite omului să „speculeze", să îl cunoască pe Dumnezeu-Tatăl și îi conferă un drept la această cunoaștere. Cf. *De tribus principiis*, prefață, 3.

10. Cf. *De tribus principiis*, prefață, 16.

11. Fiind esențială la om, filiația divină nu se limitează la creștini. Păgînii, evreii și turcii sînt în egală măsură copiii lui Dumnezeu, ceea ce explică faptul că l-au putut cunoaște, sluji și au putut fi salvați de el. Ura lui Böhme împotriva Bisericii lui Cain, Biserica de pe pămînt, și împotriva disputelor (*Zänkereien*) sterile va continua să sporească. Puțin mai tîrziu (o dată cu *De triplici vita*, XI, 92), sub impulsul personalismului său crescător, va propune o explicație foarte originală a căderii Constantinopolului și a cuceririi musulmane în general: greșeala aparține teologilor care, prin discuțiile lor despre Treime etc., au creat atîta confuzie, încît oamenii s-au îndepărtat de religie, optînd pentru o doctrină mai simplă, cea a Islamului, care afirma hotărît unitatea lui Dumnezeu, părinte unic al universului și al speciei umane. Este foarte semnificativ faptul că Böhme considera superior monoteismul absolut al Islamului.

12. Cf. *De tribus principiis*, prefață, 15.

13. Cf. *De tribus principiis*, IV, 7. Se știe cît de mult susținuse Schwenkfeld rolul central și unic al omului din punctul de vedere al filiației divine și al întrupării. Am abordat în altă parte această doctrină ciudată.

14. *De tribus principiis*, prefață, 1: „Es kann ein Mensch von Mutterleibe an im ganzen Lauf seiner Zeit in dieser Welt nichts vornehmen, das ihm nützlicher und nötiger sei als dieses, dass er sich selbst recht lerne erkennen; 1. was er sei? 2. woraus oder von wenn? 3. wozu er geschaffen worden? 4. was sein Amt sei?" — 3: „Über dies alles hat Gott ihm den Verstand und die höchste Sinnlichkeit gegeben, dass er kann Gott seinen Schöpfer erkennen, was, wie und wer er sei, auch wo er sei? woraus er geschaffen worden und hergekommen sei und wie er des ewigen, ungeschaffenen und unendlichen Gottes Bild, Wesen, Eigentum und Kind sei; wie er aus Gottes Wesen geschaffen worden, in dem Gott sein Wesen und Eigentum hat, in dem er mit seinem Geist lebet und regieret" și urm.

15. *De tribus principiis*, prefață, 4: „Und wird darin erkannt die Göttliche Liebe gegen den Menschen, dass der Mensch erkennet was Gott sein Schöpfer sei, und ist dem Menschen das allernützlichste, das er in dieser Welt gründen kann. [...] In solcher Betrachtung wächst die göttliche Erkenntniss und die Liebe gegen Gott in Menschen. [...] Denn so spricht Christus unser Bruder, welcher uns zum Heil vom Vater geboren und in diese Welt gesandt ist: das ist das ewige Leben, dass sie dich, der du allein wahrer Gott bist, recht erken-

nen (Joh. 8: 3)." *Ibid.*, XXV, 72: „Es sind alle Menschen zu dieser Gnade geladen; sie sind was Geschlecht sie wollen, sie mögen Alle kommen, es seyn gleich Türken, Juden, Heiden, Christen, und wie sie heissen, es ist Nimand ausgeschlossen. Alle die da mühseling und beladen sind die mögen zu Christo kommen: Er wil sie Alle annehmen und erquicken, wie Er selber saget; wer anderst lehret und redet, oder einen Weg suchet, der ist Anti-Christ, und gehet zur Thür in Schafstall Christi."

16. Ideea potrivit căreia omul este revelatorul „minunilor divine" (*Wunder Gottes*) devine esențială la Böhme. O vom aborda pe larg mai jos.

17. Cf. *supra*, pp. 40 și urm.

18. Cf. *De tribus principiis*, prefață, 15; II, 6. Pentru semnificația termenului „memorial", cf. *supra*, pp. 31 și urm.

19. Cf. *De tribus principiis*, prefață, 19; „Scrisoare către Caspar Linder", *Ep. th.*, XII, 13, citată *supra*, pp. 30–31.

20. Cf. Grimm și *Wörterbuch der deutschen Sprache*, s.v. Termenul *Urkund* provine cu siguranță din *Kunde*, *Urkunde*. La Böhme, el semnifică originea ultimă a lucrului, așa cum (această sursă-rădăcină) se revelează în lucrul care îi aduce revelația sau expresia, care dă „vestea" (*Kunde*). În acest caz, lucrul este documentul care stă mărturie pentru natura propriei rădăcini. Problema lui *Urkund* se poate aplica — și acesta îi este adevăratul sens — nu numai cutărei sau cutărei ființe anume, ci Ființei în general; totul are o origine și o sursă; orice ființă este o expresie a propriei esențe și o manifestare a propriei naturi. Or, Ființa ca atare nu se poate întemeia decît în ce nu este și din acel ceva care nu ține de ființă, dar numai rădăcina, originea și principiul ei o dovedesc. Problema lui *Urkund* este problema originii ultime a oricărei ființe și trebuie să ne ajute să transcendem ființa. *De tribus principiis*, I, 4: „Gott hat keinen Anfang, ich will aber also setzen als hätte er einen Anfang."

21. Numărul creațiilor verbale puse pe seama lui Böhme a fost mult exagerat. Dimpotrivă, sînt destul de puține. Cuvinte precum *Selbheit*, *Ichheit*, despre care s-a crezut că le-ar fi creat el, sînt termeni curenți în mistica germană. Majoritatea celorlalți termeni sînt de proveniență paracelsistă sau, în general, alchimică. *Urgrund* nu este o creație, ci reprezintă un sens nou atribuit de Böhme unui termen aflat în uz.

22. Acest efort este continuat de Böhme în lucrările ulterioare și va atinge un punct culminant în *De signatura rerum*. Din nefericire, Böhme modifică permanent sensul termenilor. Am început acest studiu cu convingerea că, pentru a-l putea înțelege, Böhme trebuia interpretat pe baza terminologiei alchimiste. La ora actuală, considerăm că mergem pe o pistă falsă dacă vom căuta cheia doctrinelor sale în alchimie. Dimpotrivă, este necesar să facem un efort pentru a-i elibera gîndirea de aceste zorzoane de împrumut.

23. În afara vitalismului și dinamismului, mai ales ideea generală a expresiei, care îi duce pe amîndoi la doctrina *signaturilor* (pe care Böhme o modifică sensibil); ideea de viață ca luptă și de rău conceput ca opoziție și luptă a forțelor pozitive; ideea corporeității divine; ideea de *prima materia* din care

s-au format concomitent corpul lui Dumnezeu și al lumii. În plus, Böhme preia de la Paracelsus ideea de condensare sau de coagulare treptată a acestei *prima materia* (*salliter*), concepție care îi va crea multe probleme; poate că și concepția potrivit căreia în fiecare ființă există un centru dinamic propriu, acel *Archaeus* sau *Separator* pe care Böhme îl va numi *Quall*; în mod sigur și ideea de *imaginatio*, putere magică a întrupării și a exprimării. Din păcate, Böhme a crezut că trebuie să împrumute de la el atît terminologia, cît și chimia.

24. Nimic mai caracteristic în această privință decît maniera în care Böhme încearcă să adapteze faimoasa teorie paracelsistă a celor trei elemente chimice la propriile scopuri. *Sulphur*, *mercurius*, *sal* sînt cele trei principii dinamice ale ființei. Cf. M. Ruland, *Lexicon Alchemiae*, p. 383: „*Principia chymica* [...] sind drey: 1. Saltz; 2. Schwefel; 3. *Mercurius*. Das ist Leib, Sele und Geist, daraus werden alle Ding [...]. Salz gibt Beständigkeit, die Stärk, die Härte, dass man ein Ding sehen und greifen kann. [...] Schwefel gibt die Wärme, Licht und Kraft, dem Leib und Gebein, auch den Guss und Tinctur. [...] *Mercurius* macht es lück und giessig, gibt das Gewicht und Geschmeidigkeit, [...] gibt auch die himmlische Wirkung und Tugend." — 455: „*Alii ita ista principia describunt: Quamvis viva, mobilis et spirituosa species [...] est Mercurius. Sicca et conservans et acuens est sal. Virtus calida et purissima est Sulphur.*" Dar la p. 454: „*Sulphur est principium formativum, aereum partim, partim etiam igneum ei aetereae naturae particeps per quod virtus est et vita rebus inest [...]. Ita sal terminator est, sulphur informator, vim plasticam habens* [...] ist der Saam dieses Steins, und ist zweierley; ein eusserlicher dadurch der innerlich im *Mercurio* gebohren wird, der ist irdisch und verbrennlich und unnütz, wird weggetahn [...]. Der innerliche ist die Kraft, die den Cörper macht und zubereitet und kann nicht davon geschieden werden [...] ist Lebensmachend, zeitiget und erstattet allen Mangel."

Materia unică a universului este supusă acțiunii acestor trei principii: *Sal*, principiul solidificării, al conservării, al imobilismului, al rigidității, al materialității; *Mercurius*, principiul lichefierii, al caracterului metalic, al mișcării și al vieții; *Sulphur*, principiul evaporării, al focului (putere care transformă materia solidă sau lichidă în „fum", aer, gaz). Acestea sînt cele trei stări de agregare ale materiei, concepute nu ca *stări*, ci ca forțe care le produc. Paracelsus refuză să admită ca definitivă clasificarea aristotelică. *Focul* nu este o *stare* a materiei: este fie o putere (*sulphur*), fie un proces. Cele patru elemente fizice (pămînt, apă, aer și foc) sînt moduri de a fi ale corpurilor fizice, care se explică prin acțiunea conjugată a celor trei elemente dinamice considerate. Fiecare corp real este compus din ansamblul celor trei elemente chimice. Pe de altă parte, fiind calități, aceste elemente nu există în stare pură, căci aceste puteri se dobîndesc individualizîndu-se; din acest motiv, există tot atîtea sulfuri etc. cîte corpuri. Or, primul lucru pe care îl face Böhme cînd preia această teorie foarte rigidă este să o distrugă, dedublînd elementul paracelsist *Sulphur* în *sul și phur*, atribuind concomitent pentru *Mercurius* calități solidificatoare și ignifuge, făcînd din *Sal* un element derivat. Este greu

de imaginat ceva mai depărtat de doctrina lui Paracelsus decît concepțiile lui Böhme. *De tribus principiis*, I, 3 și urm.: „Siehe, es sind vornehmlich drei Dingen im Urkund, daraus sind worden alle Dinge, Geist und Leben, Weben und Begreiflichkeit, als: Sulphur, Mercurius und Sal." — 7: „Nun hat Sulphur, Mercurius und Sal solchen Verstandt, creatürlich zu reden. *Sul* ist die Sele oder der aufgegangene Geist, oder im Gleichniss Gott. *Phur* ist *prima materia*, daraus der Geist ist erboren, sonderlich die Herbigkeit. *Mercurius* hat in sich vielerlei Gestalt: als Herbe, Bitter, Feuer, Wasser. *Sal* ist das Kind, das diese vier gebären, und ist herbe, strenge und eine Ursache der Begreiflichkeit." — 8: „Nun verstehe recht, was ist dich bescheide! Herbe, Bitter, Feuer sind im Urkunde im ersten *Principio*; der Wasserquell wird in ihnen erboren, und heisset Gott nach dem ersten *Principio* nicht Gott, sondern Grimmigkeit, Zornigkeit, ernstlicher Quell, davon sich das Böse urkundet, das Wehetun, Zittern und Brennen." Aceasta deoarece Böhme este interesat de altceva. Focul lui produce lumina, nu ceea ce dezmembrează materia solidificată, aducînd-o în stare gazoasă. Böhme va folosi ciclul combustiei abia mai tîrziu, cînd va explica nașterea spiritului simultan cu cea a luminii; doctrina se va baza pe conceptul de foc-viață ce distruge materia transfigurînd-o pentru a genera lumina-gîndire.

25. Cf. *De tribus principiis*, ap. 2: „Da doch manchmal drey oder vielerley Namen eben nur dasselbe einige Göttliche Leben verstehen."

26. Cf. *supra*, pp. 97–98.

27. Cf. *De tribus principiis*, IV, 62; VI, 15; VII, 34 etc.

28. „Glosatorii" sau „doctorii", cu tichiuțele (*Hütlein*) lor, sînt cei mai detestați de Böhme — ca de altfel de majoritatea spiritualiștilor. „Nu în *Glossae* vom găsi calea către împărăția cerurilor", repetă Böhme; doctorii, complicii lui Anticrist, nu sînt buni de nimic și nu știu nimic (cf. *De tribus principiis*, III, 6 și 7; VIII, 37). Disputele reprezintă dovada ignoranței lor, căci un iluminat adevărat învață într-un sfert de oră mai mult decît se predă timp de treizeci de ani în universități (cf. *supra*, p. 70, n. 82). Weigel susținuse că „auf den hohen Schulen lernet ein Vieh vom anderen", deși el învățase o mulțime de lucruri.

29. „Moise are un văl în fața ochilor" este formula curentă prin care Böhme își introduce propriile interpretări (cf. X, 2; XI, 6 etc.). Acest lucru face ca textul să pară la prima vedere fals, cu toate că Moise are dreptate. Dar este cît se poate de firesc ca omul neregenerat să nu îl înțeleagă. Într-adevăr — și aceasta este o dogmă a teoriei cunoașterii böhmiste —, „o creatură nu vede decît în mamă" sau în sursă acel *Urkund* al său, ceea ce înseamnă de fapt că orice cunoaștere presupune o similitudine de esență și se realizează prin participare. Prin urmare, omul natural care nu posedă decît rațiune naturală nu poate înțelege decît lucrurile din natură și din această lume, fiind total incapabil de a se înălța deasupra lor; oare cum ar putea să o facă dacă spiritul sau rațiunea sa își au originea în această lume, în spiritul acestei lumi sau în *astrum*? Spiritul regenerat, omul interior al spiritualiștilor, omul spiritual care

„trăiește" „în Dumnezeu", care este o întrupare a Fiului și parte a Sfîntului Duh, „vede" firesc „în spirit", percepe realitățile divine, este capabil să îndure strălucirea luminii spirituale și, prin urmare, să înțeleagă adevăratul sens al Scripturii. Dimpotrivă, în măsura în care omul participă și la lumea Infernului, el „vede în infern" și este capabil să îi perceapă realitățile, ceea ce, consideră Böhme, nu este posibil la îngeri, care nu văd decît lucrurile Paradisului în care trăiesc. *De tribus principiis*, II, 1: „... denn eine Creatur sihet u. erkennet nichts weiter u. tieffer als in ihrer Mutter, daraus sie urkundlich worden ist." — 2: „Die Sele, welche aus Gottes ersten *Principio* ihren Urkund hat, und von Gott in Menschen, in das erste *Principium* ist eingeblasen worden, in die *siderische* und elementische Geburt, sihet wieder in das erste *Principium* Gottes, daraus und in deme sie ist, und des Wesens und Eigenthum sie ist: und ist nichts wunderliches, dan sihet sie nur sich selbst, in ihrem Aufsteigen der Geburt, so sihet die ganze Tieffe Gottes des Vaters im ersten *Principio*." — 4: „Die Sele des Menschen aber, welche mit dem H. Geiste Gottes erleuchtet wird, [...] die sihet im Lichte Gottes in dasselbe andere *Principium* der H. Göttlichen Geburt in das himlische Wesen."

30. „Această lume" este de-acum încolo singura lume vizibilă și perceptibilă (*sichtbar*). Böhme susține că și lumea Paradisului posedă ființe, plante și fructe cu forme distincte care pot fi chiar mîncate (cf. *De tribus principiis*, IX, 20; pentru *Aurora*, cf. *supra*, pp. 122–123), dar în același timp afirmă că această lume este la fel de invizibilă și intangibilă (*unsichtig* și *ungreiflich*) precum Dumnezeu. Or, Dumnezeu *voia* să se reveleze și în lumea perceptibilă, în lumea caracterizată prin *Sichtigkeit* și *Greiflichkeit*, pentru că altminteri revelația sa ar fi fost incompletă. Faptul că această revelație în perceptibil este exclusiv *sui-generis* este confirmat de o afirmație ulterioară potrivit căreia, după distrugerea lucrurilor, ba chiar după distrugerea acestei lumi, formele lor se conservă în eter și subzistă veșnic (cf. *De tribus principiis*, IX, 21), neconfundîndu-se cu formele eterne ale creaturilor paradiziace. *De tribus principiis*, V, 16: „Und hat Gott das dritte *Principium* darum erboren, das Er mit der *materialischen* Welt offenbar würde."

31. Böhme descrie aproape în aceiași termeni necesitatea internă a nașterii Fiului, singura naștere pe care Dumnezeu a voit-o în mod pozitiv, cea a generării lumii paradiziace de către acea *matrix* veșnică și invizibilă a creației „acestei lumi" (cf. *De tribus principiis*, VII, 11; XIV, 82). De fiecare dată, generarea, fără de care nu ar exista decît „casa morții" (*Haus des Todes*), a întunericului, a tăcerii și a frigului veșnic, este produsă de o aspirație a întunericului către lumină.

32. Omul este alcătuit din trei principii și participă la toate cele trei lumi; acest lucru îl distinge de îngeri. El este o creatură veșnică și, în sensul propriu al cuvîntului, este singurul cu adevărat real și în sine; celelalte creaturi perceptibile și temporale nu sînt decît imagini (*Bildniss*, *phenomena*, cum spunem astăzi; cf. *De tribus principiis*, IX, 21). Weisse a justificat apropierea între Böhme și Kant pe baza unor pasaje de acest fel.

33. Böhme formulează problema cît se poate de clar. Este cît se poate de limpede, spune el, că Dumnezeu este esența oricărei esențe, că tot ce există vine de la Dumnezeu (cf. *De tribus principiis*, I, 2), că tot ce există nu a fost făcut de Dumnezeu din nimic, ci din el însuși, și că astfel ni se revelează. *De tribus principiis*, IV, 31: „So wirstu sagen: Das ist alleine Gott, und der ist ein Geist, und hat alle Dinge aus nichts geschaffen. Ja recht also, Er ist ein Geist, und vor unsern Augen ist Er wie ein Nichts: so wir Ihn nicht an der Schöpfung kenneten, wüssten wir nichts von Ihm; wäre Er nicht von Ewigkeit gewesen, so wäre auch nichts worden." Făcut de Dumnezeu, venind de la Dumnezeu, totul a fost perfect făptuit (cf. *ibid.*, 40). Dumnezeu nu a folosit nici o *prima materia* a răului. Nici (și mai ales) Lucifer nu a fost făcut decît din Dumnezeu (cf. *supra*, p. 148, aceeași afirmație în *Aurora*), căci, dacă ar fi fost altfel, Lucifer ar fi putut găsi o justificare sau circumstanțe atenuante. *De tribus principiis*, IV, 37: „Nun kanstu hier nicht weiter etwas aufbringen, dass Gott gebrauchet hätte irgend eine *Materia*, daraus Er den Teufel hat geschaffen; sonst würde sich der Teufel rechtfertigen, Gott Hätte ihn böse, oder aus böser *Materia* gemacht." Și totuși răul există — prin urmare, vine de la Dumnezeu.

34. *De tribus principiis*, IV, 33: „Dieweil dan Gott allein gut ist, wovon komt das Böse? Dieweil er alleine das Leben und Licht ist, und die helige Kraft, wie es dan unwidersprechlich wahr ist, wovon komt dan der Zorn Gottes, der Teufel und sein Wille, sowol das höllische Feur, wovon urständet sichs? Dieweil vor den Zeiten der Welt nichts war als allein Gott; und der war und ist ein Geist, und bleibet in Ewigkeit; wovon ist dan die erste *Materia* zur Bosheit worden? denn es mus ja ein Wille im Geiste Gottes gewesen seyn, den Zorn-Quell zu gebären? Also richtet die Vernunft."

35. În *De tribus principiis*, cele trei împărății angelice dispar: de-acum lumea apare ca *una*. În afara acestei lumi nu există decît spațiul infinit și *corpus*-ul infinit al lui Dumnezeu; creația se concentrează în interiorul boltei cerești; Paradisul și Infernul, care, o dată cu *Aurora*, încetează să fie „locuri", sînt foarte clar determinate drept coextensive, prin urmare sînt coextensive acestei lumi. După moarte, sufletul ajunge în Paradis sau în Infern fără a se deplasa în spațiu. Se știe că aceasta este doctrina invariabilă a lui Valentin Weigel. Cînd Böhme spune că aleșii și diavolii, deși neseparați spațial, sînt atît de separați metafizic (există și trăiesc în principii sau în lumi diferite), încît nu se văd și nu se cunosc, el reia probabil o teză a lui Weigel. *De tribus principiis*, IX, 27: „Es ist dir nichts näher als Himmel, Paradies und Hölle; zu welchem du geneigt bist und hinwirbest, dem bist du in dieser Zeit am nächsten." *Ibid.*, V, 5: „Des Teufel kann sie [die heilige Sele] nicht sehen, denn das andere Principium, darin sie lebet und darin Gott und Himmelreich auch Engel und Paradies steht, ist ihm verschlossen und mag das nicht erreichen." Cf. și *ibid.*, XIX, 72 și 73.

36. Ajuns la capătul răbdării, Böhme nu ezită să abandoneze atotputernicia. Cf. *Mysterium Magnum*, XXVI, 53.

37. Se poate spune chiar că o abandonează și pe ea, pentru că Dumnezeu se „mobilizează" pentru creație, întrupare și Judecata de Apoi. Singurul sens al imobilității pe care îl păstrează este cel ce se opune acceptării unei *schimbări* operate în natura divină sau în sensul acțiunii sale.

38. Această ignoranță a lui Dumnezeu nu poate fi acceptată dacă nu se atribuie timpului — în raport cu Dumnezeu — o valoare absolută. Or, începînd cu *Aurora*, Böhme insistă asupra caracterului supratemporal al lui Dumnezeu; el îl folosește pentru a explica posibilitatea „viziunii în trecut", adică a viziunii cu privire la istoria creației și la căderea lui Lucifer. În spiritul divin totul se petrece simultan, de aceea spiritul omului, care este o parte a lui și care participă la el, este capabil să vadă „în spirit" chiar trecutul. Cf. *supra*, p. 97. Dacă, în pofida acestor lucruri, Böhme susține că lui Dumnezeu îi era imposibil să prevadă actul lui Lucifer, faptul pare o inconsecvență motivată de dorința de a-i salva bunătatea.

39. Cf. *De tribus principiis*, VIII, 4.

40. Cf. *De tribus principiis*, V, 27 și urm. Înlocuirea lui Lucifer și a îngerilor săi cu omul și cu Cristos fusese prezentată în *Aurora* ca o nouă hotărîre a lui Dumnezeu (cf. *supra*, pp. 149 și urm.). În *De tribus principiis*, X, 8, această variantă este prevăzută de la bun început.

41. Cf. *De tribus principiis*, XI, 10 și urm.

42. Dimpotrivă, alte texte afirmă că Dumnezeu pregătise dinainte un remediu împotriva căderii, știind bine că Adam nu putea rezista (*bestehen*) ispitei. Cf. *De tribus principiis*, XXII, 35.

43. Cf. *ibid.*, VIII, 31 și 32. Desigur, și *Aurora*, XX, 19, nega posibilitatea măsurării „profunzimilor acestei lumi".

44. Cf. *De tribus principiis*, VII, 6. Böhme nu explică eterul mai detaliat decît în *Aurora*, X, 5; XV, 11, cu toate că acesta are un rol foarte important, din moment ce, la sfîrșitul veacurilor, totul se va „întoarce" în eter, iar pînă atunci, totul își „lasă amprenta" în eter. Eterul pare altă desemnare a acelei *prima materia* sau a corporeității divine. Nici Tscheer nu redă lucrurile mult mai clar. Cf. N. Tscheer, „Clavicula oder kleiner Schlüssel", în *Kernhafter Auszug*, Amsterdam, 1718, p. 11: „*Aether* nennet der Autor nicht so sehr die Luft, oder den sichtbaren Himmel als vielmehr den Schooss und Behälter, daraus ein jeder Geist gefasset wird und dahin er, wenn er aufgelöset wird, wieder auffsteiget. Die Schulen heissen es ein *Centrum*, einen Ruhe-Punct."

45. *De tribus principiis*, IV, 14: „Kein Oben und Unten ist." Se știe că această concepție este unul dintre elementele principale ale cosmologiei weigeliene. Cf. *Vom Ort der Welt*, Newenhuis, 1617.

46. *De tribus principiis*, V, 17: „Denn der *Locus* dieser Welt ist ihr englisch Königreich gewesen, da sie im Loco dieser Welt im Paradeis und Himmelreich waren."

47. Existența acestor îngeri este dovada „palpabilă" a non-necesității căderii lui Lucifer. Cf. *De tribus principiis*, V, 25 și 29; XI, 3.

48. Aceasta era opinia lui H. Fechner, iar în zilele noastre cea a lui A. Bastian. Cf. *op. cit.*, p. 13.

49. *De tribus principiis*, I, 3: „Da nun Gott diese Welt samt allem hat erschaffen, hat Er keine andere *Materia* gehabt, daraus Ers machte, als sein eigen Wesen aus sich selbst." Remarcăm că Böhme nu își ușurează sarcina. Răul nu este o „negație" lipsită de realitate, o simplă „absență" ce nu mai necesită explicație. Această soluție comodă, care a aparținut atît întregii teologii creștine, cît și filozofiei antice, nu îl mulțumește. Cu un bun-simț viguros și simplu de țăran, Böhme observă că răul este ceva cît se poate de real: este o putere cel puțin la fel de „pozitivă" ca binele. Se poate afirma că Böhme nu a acceptat doctrina tradițională a răului-negație pe care, fără îndoială, o cunoștea: este vorba despre doctrina lui Paracelsus (cu cîteva modificări pe care nu le putem expune aici), a lui Weigel, a lui Franck, a lui Schwenkfeld și, în sfîrșit, a lui Luther și a luteranilor. Se pare că, în perioada modernă, Böhme a fost primul care a afirmat pozitivitatea răului. Putem vorbi despre „maniheismul" său. De fapt, era pur și simplu refuzul de a subordona categoriile valorii celor ale ființei.

50. *De tribus principiis*, I, 5: „Dann man kan nicht sagen, dass in Gott sey Feur, Bitter oder Herbe, viel weniger Luft, Wasser oder Erde: allein man sihet, dass es daraus worden ist. Man kan auch nicht Sagen, dass in Gott sey Tod oder höllisch Feur, oder Traurigkeit; alleine man weis, dass es daraus ist worden."

51. *De tribus principiis*, I, 1: „So wir nun von Gott wollen reden was Er sey und wo Er sey? So mussen wir ja sagen, dass Er selber das Wesen aller Wesen sey. Denn von Ihm ist alles erboren, geschaffen und herkommen, und nehmen alle Ding ihren ersten Anfang aus Gott."

52. *Ibid.*, 3: „Nun ist Gott ein Geist, der unbegreiflich ist, der weder Anfang noch Ende hat, und seine Grösse und Tieffe ist alles. Ein Geist aber tuht nichts denn dass er aufsteige, walle, sich bewege, und sich selbst immer gebäre."

53. *De tribus principiis*, I, 2: „Dass aber nur ein Unterscheid sey, dass das Böse nicht Gott heisse und sey; das wird im ersten *Principio* verstanden: dan da ist der ernstliche Quell der Grimmigkeit, nach welcher sich Gott einen zornigen, grimmigen, eiferigen Gott nennet. Denn in der Grimmigkeit bestehet des Lebens und aller Beweglichkeit Urkund: so aber derselbe ernstliche ängstliche Quell der Grimmigkeit mit dem Lichte Gottes wird angezündet, so ists nicht mehr Grimmigkeit; sondern die ängstliche Lichte Gottes wird angezündet, so ists nicht mehr Grimmigkeit; sondern die ängstliche Grimmigkeit wird in Freude verwandelt."

54. Cîteva texte böhmiste se află într-o concordonanță aproape literală cu acele *Tischreden*. Cf., de exemplu, *De tribus principiis*, XIV, 53, și *Tischreden*, ed. Reclam, 37 și 117; *De tribus principiis*, XVII, 98, și *Tischreden*, 150. Cf. și *Mysterium Magnum*, LXV, 42, și *Tischreden*, 37.

55. Este părerea lui A. von Harless; cf. *op. cit.*, p. 88. Dimpotrivă, W. Elert încearcă să demonstreze că Böhme, nu numai că era la curent cu concepția lui

Luther, dar chiar dorea să îi apere doctrina; cf. *op. cit.*, pp. 6 și urm. În ce privește acest ultim aspect, Elert nu poate avea dreptate.

56. H. Bornkamm, *Luther und Böhme*, Berlin, 1925, pp. 70 și urm., a evidențiat cît se poate de exact influența probabilă a predicilor. Asupra cărții lui Bornkamm, cf. recenzia noastră din *Revue d'histoire des religions*, 1926.

57. Böhme citează și faimosul verset din Epistola către Evrei 12: 29: „Dumnezeul nostru este și foc mistuitor."

58. Cf. *supra*, p. 109.

59. Furia (*Grimm*) și mînia (*Zorn*) lui Dumnezeu se opun iubirii sale, dar în fond nu sînt acte spirituale care să îi fie potrivnice. Böhme nu ar fi trebuit să vorbească despre *ură*. Căci *Zorn* și *Grimm*, cum remarcă R. Otto, *Das Heilige*, p. 76, sînt, ca de altfel acel *Zorn* al lui Dumnezeu despre care vorbea Luther, mai degrabă forțe ale naturii decît acte spirituale.

60. La fel ca în *Aurora*, cf. *supra*, pp. 153 și urm.

61. Aceasta este interpretarea curentă dată concepției lui Böhme, cf. Fechner, *op. cit.*, p. 46, și Bastian, *op. cit.*, p. 18. Stöckl, în *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, III, 586, îi așază pe Böhme și Luther pe același plan, definind doctrinele lor drept „maniheism cabalistic". El consideră că sursa doctrinelor lor stă în opoziția cabalistică dintre indulgență și rigoare. Fără îndoială, Stöckl greșește cînd caută peste tot influența Cabalei pe care o detestă; cu toate acestea, nu este imposibil ca, într-o anumită măsură, Böhme să fi aflat despre sistemul cabalistic de la prieteni. Este posibil ca opoziția dintre Rigoare și Indulgență să îi fi influențat gîndirea; la Böhme, mînia este coordonată și subordonată simultan iubirii. Probabil că relația de coordonare este de proveniență cabalistică.

62. Cf. *De tribus principiis*, IV, 57 și 58; VII, 24.

63. Principiile sînt eterne. Primul nu îl precedă pe cel de-al doilea, fiecare îl generează perpetuu pe celălalt; precum cele șapte calități ale naturii divine, nici unul nu este primul, nici unul nu este ultimul. Într-un cuvînt, principiile sînt aspecte ale divinității, unică și indistinctă, și etape interioare ale vieții acesteia.

64. *De tribus principiis*, IV, 44: „ ... so mussen wir Ihn ja Urkund suchen, in dem *Principio*, daraus die Welt ist erboren und geschaffen. Und können anders nichts sagen, als dass das erste *Principium* Gott der Vater selber sey."

65. Cf. *De tribus principiis*, IV, 57; VII, 26.

66. *De tribus principiis*, IV, 32: „Die pure Gottheit ist ein Licht das unbegreiflich ist, darzu auch unempfindlich."

67. *De tribus principiis*, V, 6: „In dieser Betrachtung findestu, was ich mit dem *Principio* verstehe: denn ein *Principium* ist anders nichts als eine neue Geburt, ein neues Leben; darzu ist nicht mehr als ein *Principium*, da ein ewiges Leben innen ist, das ist ewige Gottheit: und die würde nicht offenbar, so nicht Gott in sich selber Creaturen, als Engel und Menschen erschaffen hätte, welche verstehen das ewige unauflösliche Band, und wie die Geburt des

ewigen Lichts in Gott sey." Să ne amintim cele trei „nașteri" din *Aurora*; cf. *supra*, pp. 151 și urm.

68. Cf. *De tribus principiis*, V, 8.

69. Cf. *De tribus principiis*, VII, 14.

70. Cf. *De tribus principiis*, V, 10; VIII, 4, și *supra*, pp. 202 și urm.

71. Cf. I. Hamberger, *Die Lehre Jakob Böhmes*, München, 1846, pp. XXIII și 45, unde este lămurită principala ambiguitate a noțiunii de principiu.

72. Cf. *De tribus principiis*, V, 11. Evident, concepția referitoare la cele trei lumi este mult mai veche decît creștinismul, dar nu intenționăm să ne ocupăm de originea ei.

73. Știm că lumea este o unitate organică, are un centru organic (*centrum*), un suflet (*anima mundi*) și un spirit (*spiritus mundi*). Cel de-al treilea principiu, în măsura în care este un principiu al acestei lumi, seamănă mult cu „Tatăl acestei lumi" din *Aurora*.

74. Cf. *De tribus principiis*, v. 8, 9 și 10. Cum remarca Hamberger, loc. cit., cel de-al treilea principiu este atît veșnic, în măsura în care este aspect și parte din esența divină, cît și temporal, în măsura în care este „această lume". În *De tribus principiis*, sensul termenului oscilează între cele două accepțiuni.

75. Böhme nu știe. Poate că, după distrugerea acesteia, Dumnezeu va crea o lume nouă *im Loco dieser Welt*; cf. *De tribus principiis*, IX, 41.

76. Böhme afirmă deseori că această lume este generată de primul principiu, lucru de la sine înțeles, pentru că această lume se caracterizează prin materialitate; or, sursa materializării și corporeității grosiere se află în acele *Gestalten* (forme, forțe) ale primului principiu; cf. *supra*, pp. 132 și urm. *De tribus principiis*, IV, 32: „Was meinestru aber sey vor den Zeiten der Welt gewesen, daraus Erde und Steine sind worden, sowol die Sternen und *Elementa*? Das ist gewesen die Wurzel desselben, daraus es worden ist. Was ist aber die Wurzel dieser Dinge? Schaue an was findestu in diesen Dingen? anderst nichts als Feur, Bitter, Herbe: und das sind doch nur ein Ding, und aus diesen wird geboren alle Ding. Nun ists aber vor den Zeiten der Welt nur ein Geist gewesen; und findest in diesen dreyen Gestalten noch nicht Gott. Die pure Gottheit ist ein Licht, das unbegreiflich ist, darzu auch unempfindlich, auch Allmächtig und Allkräftig." Pe de altă parte, reprezentantul puterii (*Allmachtsgott*) este primul principiu; tot el este principiul acelei *Natura* în cadrul vieții organice. Prin urmare, din el provine lumea.

77. Cf. Fechner, *op. cit.*, p. 34; Bastian, *op. cit.*, p. 18; Feuerbach, *Geschichte der Philosophie*, în Werke², III, p. 137.

78. Cf. *De tribus principiis*, XVIII, 15, și faimosul text din *Aurora* în care Böhme încearcă să introducă doctrina celor trei principii și, printr-o adăugire ulterioară, să își corecteze concepția privind negarea omniscienței divine. Cf. *Aurora*, XIV, 36.

79. Distincția dintre primul și cel de-al doilea principiu, dintre principiul mîniei (*ira*, ὀργή) și principiul iubirii, dintre întunericul arzător și lumina dătătoare de viață pare să ofere la prima vedere o soluție elegantă problemei

omniscienței divine. Precum lumile cărora le corespund, principiile sînt separate printr-o „naștere" (*Gebärung*) și nu comunică între ele. În primul principiu, Dumnezeu nu vede decît în prima „lume", în cel de-al doilea principiu, nu vede decît în a doua lume. Rezultă că, în măsura în care este Dumnezeul iubirii și al luminii, el nu vede și nu poate vedea nici demonii, nici Infernul; prin urmare, nu poate vedea nici căderea lui Lucifer, nici pe cea a lui Adam; *a fortiori* (implicit), nu le poate dori. Dimpotrivă, în primul principiu, el le vede și chiar le dorește. Dar această soluție (pe care Böhme încearcă să o adopte) este evident incompatibilă cu unitatea divină, lăsînd la o parte alte inconveniente. Böhme va prefera să susțină că, în primul principiu, Dumnezeu „nu se numește deocamdată Dumnezeu". *De tribus principiis*, I, 8: „Und heisset Gott nach dem ersten *Principio* nicht Gott sondern Grimmigkeit, Zornigkeit, ernstlicher Quall, davon sich Böse urkundet, das Wehetun, Zittern und Brennen."

80. Cf. *De tribus principiis*, IV, 57.

81. Principiile sînt fazele evoluției imanente ale lui Dumnezeu. Primul principiu nu este decît temeiul cauzal al existenței sale, temeiul organic sau preorganic; în cel de-al doilea principiu, viața se dezvoltă; în cel de-al treilea principiu, viața acționează *ad extra*.

82. *De tribus principiis*, IV, 58: „Den sihe (1) der Vater ist das urkundlichste Wesen aller Wesen: so nun nicht das andere *Principium* in der Geburt des Sohns anbräche und aufginge, so wäre der Vater ein finster Tahl. Also sichestu ja (2) dass der Sohn, welcher des Vaters Herz, Liebe, Licht, Schöne und sanfte Woltuhn ist, in seiner Geburt ein ander *Principium* aufschleust, und den zornigen, grimmigen Vater (vom Urkunde in dem ersten *Principio* also zu reden) versöhnet und (wie ich reden möchte) barmherzig macht: und ist eine andere Person als der Vater: denn in seinem *Centro* ist nichts dan eitel Freude, Liebe und Wohne."

83. *De tribus principiis*, VII, 25: „Ein Gleichniss nim an dir selber: deine Sele in dir gibt dir (1) Vernunft dass du kannst sinnen; die bedeutet Gott den Vater; (2) das Licht so in deiner Sele scheinet dass du die Kraft erkennest und dich leteist, bedeutet Gott den Sohn, oder Herze, die ewige Kraft. Und (3) das Gemüthe welches ist des Lichtes Kraft und der Ausgang vom Lichte, damit du den Leib regierest, das bedeutet Gott den Heiligen Geist." Cf. *Aurora*, textele citate *supra*, p. 170, nn. 140–146. *De tribus principiis*, VII, 26: „I. Die Finsterniss in dir, welche sich sehnet nach dem Lichte ist das erste *Principium*. II. Des Lichts *Kraft* in dir, dadurch du ohne Augen sihest im Gemüthe, ist das andere *Principium*. III. Und die sehnende Kraft, so im Gemüthe ausgehet, und an sich zeucht und sich füllet, davon der *materialische* Leib wächst, ist das dritte *Principium*."

84. *De tribus principiis*, V, 8: „... so befinden wir, dass im ersten *Principio*, in dem unanflöslichen Bande, welcher in sich selbst stum ist, und kein recht Leben hat, sondern die Quell des rechten Lebens ist."

85. *De tribus principiis*, XI, 14: „... und mus in der Natur die Grimmigkeit seyn, sonst wäre alles ein Tod und ein Nichts." Cf. *ibid.*, I, 2.

86. *De tribus principiis*, XXV, 78: „Du weist, dass Gott selber alles ist, und nur drey *Principia* als drey Geburten der Unterscheid ist seines Wesens, sonst wären alle Wesen ein Wesen, und wäre alles durchaus pur Gott: und so dass wäre, so wäre alles in einer süssen Sanftmuth. Wo bliebe aber die Beweglichkeit, das Reich, Kraft und Herrlichkeit? darum haben wir zum öftern gesagt, der Zorn sey eine Wurzel des Lebens: und so er ohne Licht ist, so ist er nicht Gott, sondern höllisch Feur; so aber das Licht darinnen scheinet, werde er Paradeis und Freudenreich." Böhme este conștient de caracterul tragic al vieții; orice viață se generează prin suferință și trece prin chinuri pentru a renaște; dar adevărata viață, mișcarea, bucuria, diversitatea și abundența, *Herrlichkeit und Kraft* se obțin cu acest preț. Iar Böhme consideră că prețul nu este prea mare; altfel, totul ar fi unul și „precum un nimic". *De tribus principiis*, X, 33: „Nun fragts sich: möchte dan das Gemüthe nicht in einem Willen stehen, als in eitel Liebe wie Gott selber? [...] Sihe, so der Wille in einem Wesen wäre, so hätte das Gemüthe auch nur eine *Qualität* und wäre ein unbeweglich Ding dass immer stille läge, und ferner nichts tähte als immer ein Ding, in deme wäre keine Freude, auch keine Erkentniss, auch keine Kunst, auch keine Wissenschaft von mehren und wäre keine Weisheit; auch so die *Qualität* in unendlich nicht wäre, so wäre alles ein Nichts und ware kein Gemüthe noch Wille zu etwas, denn es wäre nur das Einige."

87. *De tribus principiis*, X, 36: „So kann man nicht sagen dass der ganze Gott mit allen drei Principien sei in einem Willen und Wesen: es ist ein Unterscheid wiewohl das erste und das dritte *Principium* nicht Gott genennet wird, und ist auch nicht Gott, und es ist doch sein Wesen, da Gottes Licht und Herze von Ewigkeit immer ausgeboren wird; und ist ein Wesen wie Leib und Sele im Menschen."

88. Cf. *sufra*, p. 214.

89. Cf. textul citat *supra*, n. 52.

90. Cf. textul citat *supra*, n. 83.

91. *De tribus principiis*, X, 37: „Wan nun nicht wäre das ewige Gemüthe daraus gehet der ewige Wille, so wäre kein Gott; so aber ist das ewige Gemüthe daraus gehet der ewige Wille, so wäre kein Gott; so aber ist das ewige Gemüthe das gebieret den ewigen Willen, und der ewige Wille gebieret das ewige Herze Gottes, und das Herze gebieret das Licht und das Licht die Kraft und die Kraft den Geist und das ist der allmächtige Gott, der in einem unwandelbaren Willen ist. Denn so das Gemüthe nicht mehr gebäre den Willen, so gebäre auch der Wille nicht das Herze und wäre alles ein Nichts: so aber nun das Gemüthe gebieret den Willen, und der Wille das Herze, und das Herze das Licht, und das Licht die Kraft, und die Kraft den Geist, so gebieret der Geist nun wieder das Gemüthe, den er hat die Kraft und die Kraft ist das Herze und ein unauflöslich Band."

92. „Und vergleicht sich wie Sele und Leib", spune Böhme; cf. *supra*, n. 87.

93. Uneori, Böhme pare că vrea să stabilească o distincție în Dumnezeu între spiritele-surse ale naturii divine și sursele secundare generate în natura acestei lumi, precum și între aceste forțe și sursele terțiare din interiorul fiecărei creaturi, alcătuindu-i natura proprie particulară. Termenul *Gestalt* ar fi astfel rezervat naturii divine, *Quell-Geist* — emanației sale imediate, iar *Essenz* — forțelor formatoare aflate în interiorul creaturilor. Dar ar fi prea simplu, iar termenul *Essenz* se aplică de regulă atît lui Dumnezeu, cît și acelui *astrum* ori creaturilor. Dacă se ține seama de modul în care Böhme își formează și își interpretează termenii, nu este de mirare că, după părerea teozofului, termenul *Essenz* vine din *essen* (a mînca) și exprimă o tendință devoratoare precum foamea. Prin urmare, se poate lesne înțelege că în cel de-al doilea principiu nu se pot afla *esențe*.

94. *Aurora* atribuia Tatălui toate cele șapte calități sau spirite (δυνάμεις) ale naturii, făcînd în interiorul acestei „naturi" o distincție între acei *Quell-Geister* furioși, arzători și mînioși care alcătuiesc corpul fizic și cei care alcătuiesc viața organică și spirituală. Böhme preia această distincție în *De tribus principiis*, aplicînd noțiunea de prim principiu primului grup de puteri și atribuind acele δυνάμεις luminoase celui de-al doilea. *De tribus principiis*, I, 14: „Diese 4. Gestalten sind im Urkund der Natur, davon die Beweglichkeit entstehet, und auch das Leben im Samen in allen Creaturen sich urkundet: und ist keine Begreiflichkeit im Urkund, sondern solche Kraft und Geist. Denn es ist ein giftig, feindig Wesen, und also mus es seyn; sonst wäre Keine Beweglichkeit, sondern alles ein Nichts: und ist der Zorn-Quell der erste Urkund der Natur."

95. Cf. *De tribus principiis*, IV, 32 (citat *supra*, n. 76). Formele primului principiu se numesc tot *Mercurius*, lucru de la sine înțeles, căci *Mercurius* este și vitriol. Observăm dispariția calității „dulce".

96. Cf. *De tribus principiis*, V, 22.

97. Cea de-a șaptea „formă" este forma corporeității cerești, „forma" paradisului în care trăiesc îngerii. Cu toate că locuiesc laolaltă cu Dumnezeu în cel de-al doilea principiu, îngerii sînt creaturi și, ca atare, sînt alcătuiți din esențele și puterile divine — iată de ce Böhme nu mai știe unde să îi așeze!

În plus, există un motiv și mai grav. Cea de-a șaptea formă-spirit, *corpus*-ul, aparține după toate aparențele ființei materiale, ființei din această lume. Prin urmare, ea ar trebui rezervată celui de-al treilea principiu, principiului *acestei lumi*, și ar trebui corelată cu Sfîntul Duh. Acesta va fi locul pe care Böhme îl va atribui mai tîrziu esenței. Dacă în *De tribus principiis* nu o face deocamdată, acest lucru se datorează faptului că ideea celui de-al treilea principiu, în măsura în care este conceput ca principiu temporal, nu îi permite să efectueze această apropiere. Este numai o ipoteză, dar ni se pare plauzibilă, de vreme ce atribuirea se va face de îndată ce al treilea principiu va deveni, la nivel general, principiul lumii — dar nu numai al acestei lumi — și de îndată ce, pe de altă parte, *această lume* va dobîndi un loc central în univers.

98. Am văzut mai sus explicația dată de Böhme termenului *calitate*. Nu vom fi surprinși cînd teozoful identifică *Quaal* cu *Quahl*, *Quall*, *Quaell*, adică suferință ori chin cu sursă. Cf. *supra*, pp. 101 și urm., și *De tribus principiis*, X, 42.

99. Cf. *De tribus principiis*, XVII, 51; XVIII, 19 și ap., 14, 33, 35 și 38.

100. Cf. *ibid.*, VI, 1 și 2; VII, 27; XXII, 22.

101. Cf. *ibid.*, IX, 43; X, 25; XII, 40 și 43; XXII, 14.

102. Ideea de om, microcosmos și microtheos, este mai complexă la Böhme decît la predecesorii Paracelsus și Weigel. La ei, triplicitatea: Dumnezeu– lume astrală–natură corporală se regăsea în om în diviziunea: 1. spirit sau om interior; 2. suflet sau corp astral; 3. corp material. Böhme trebuie să regăsească în ideea de om nu numai lumile materială și astrală, ci întregul univers, adică această lume, Infernul și Paradisul, Dumnezeu, îngerii și demonii. Structura omului este mai complexă, iar sufletul nu mai este un mijlocitor între spirit și corp, ci este *centrum*-ul ființei vii. Chiar Dumnezeu posedă corp. Se poate vedea cîte dificultăți implică această concepție.

103. Cf. *De tribus principiis*, XIV, 61, la început. Textul este citat în întregime *infra*, n. 123.

104. Cf. *ibid.*, IV, 38; IX, 37; X, 8.

105. *De tribus principiis*, XX, 12: „Aber der Geist der Grimmigkeit im ewigen Quaal wolte auch offenbar seyn, und seine Wunder eröfnen, davon nichts viel zu schreiben ist, denn es ist ein *Mysterium*, das uns nichts gebüret zu eröfnen, ob wirs gleich erkennen; Es bleibt zur Lilien Zeit, da die Rose blühet, so stechen uns nichts die Dornen in Babel."

106. Cf. *De tribus principiis*, X, 37, citat *supra*, n. 91.

107. *De tribus principiis*, I, 10: „Herbe ist das erste Wesen: das zeucht an sich, weils aber eine harte und kalte Kraft ist, so ist der Geist ganz stachlicht und scharf; Nun kann der Stachel und die Schärfe das Anziehen nicht erdulden, sondern räget sich und wehret sich und ist ein Widerwille, ein Feind der Herbigkeit: und von dem Rägen wird die erste Beweglichkeit, das ist die dritte Gestalt." — 11: „Nun zeucht die Herbigkeit immer härter an sich, dass sie also hart und strenge wird, das die Kraft so hart wird gleich den härtesten Steinen; welches die Bitterkeit, das ist der Herben eigen Stachel nicht erdulden kann, und wird aldainnen grosse Ängstlichkeit, gleich dem Schwefelgeist: und der Stachel der Bitterkeit sticht und reibet sich so harte, dass in der Ängstlichkeit ein schielender Blitz wird, welcher schrecklich auffähret, und die Herbigkeit zerbricht. Weil es aber nicht ruhe findet und von unten immer mehr also geboren wird so wird er wie ein drehend Rad, welcher sich ängstlich und erschrechklich drehet, mit dem schielenden Blitze gleich einer Unsinnigkeit, und der Blitz in ein stachlicht Feuer verwandelt wird: welcher doch nicht brennend Feuer ist, sondern gleich dem Feuer in einem Stein." — 12: „Weil aber alda keine Ruhe ist, und das drehende Rad also geschwinde gehet, wie ein schneller Gedanke, denn der Stachel treibts so geschwinde; So entzündet sich der Stachel also hart, dass der Blitz, welcher zwischen der

Herbigkeit und Bitterkeit geboren wird, schrecklich feuerende wird, und aufgehet gleich einem schrecklichem Feuer, davon die ganze *Materia* erschricket und zurücke fällt, gleich wie todt oder überwunden, und zeuchet nicht mehr also strenge an sich sondern gibt sich auseinander und wird dünne. Denn der Feuerblitz ist nun *Primas* worden: und dieselbe *Materia* welche im Urkund also herb und strenge war, ist nun wie erstorben und ohnmächtig, und der Feuerblitz holet seine Stärke nunmehr darinnen, denn es ist seine Mutter, und die Bitterkeit fähret im Blitz aus der Herbigkeit mit auf und entzündet den Blitz, denn sie ist des Blitzes oder Feuers Vater: und stehet das drehende Rad nunmehr im Feuerblitz, und die Herbigkeit bleibet überwunden und ohnmächtig, das ist nun des Wassergeist und vergleichet sich die *Materia* der Herbigkeit nunmehr dem Schwefelgeist." Mărturisim cu modestie că nu sîntem în stare de a da o interpretare exactă acestei descrieri; dar sîntem convinși că nici cel mai savant dintre alchimiști, nici Paracelsus însuși, nu ar fi în stare; ba chiar avem convingerea că nici Böhme nu ar reuși. Cf. și *ibid.*, IX, 31; XIV, 9.

108. *De tribus principiis*, XIV, 67: „Also empfähet die Herbigkeit den Blitz, und gehen im Schrack zurücke wie überwunden, und wird sanfte vom Schracke, in welcher Sanftmuth sich der Blitz erblicket, als in seiner eigenen Mutter, und wird von der Sanftmuth weiss und helle: und geschiht im Blitz wieder ein Schrack wegen der Sanftmuth; und das ist ein Blitz grosser Freuden, darin der Wille von der Finsterniss entlediget ist."

109. Contrar opiniei lui W. Peuckert (cf. *op. cit.*, p. 68), credem că, în perioada în care a scris *De tribus principiis*, Böhme nu era un alchimist mai bun decît atunci cînd a scris *Aurora*.

110. *Grosso modo*, din textele citate se poate înțelege că focul este generat prin frecare.

111. Ne permitem să utilizăm acest termen în sensul dat de Goethe în *Dichtung und Wahrheit*, Cartea XX, Werke, ed. Cotta, XXV, pp. 124 și urm., și *Gespräche mit Eckermann*, ed. Linden, pp. 140 și urm. Cf. și R. Otto, *Das Heilige*, pp. 170 și urm. *Dämonisch* nu înseamnă *teuflisch*, iar *demonic* nu ar avea aici sensul de diabolic.

112. *De tribus principiis*, III, 12: „Wie wolte da nicht Freude und Liebe seyn, wo mitten im Tode das ewige Leben geboren wird, da keine Furcht einiges Endes ist, noch seyn kan."

113. Cf. textul citat *supra*, n. 91.

114. *De tribus principiis*, XIV, 65: „Und alda urkundet sich das ewige Gemüthe, dass der Wille aus der Quall wil in ein ander Quällen der Sanftmuth; und daher urkundet sich auch die ewige Qualität in der Angst, und ist der EWIGE WURM, der sich selber gebieret und auch frisset, und in seinem eigenen Grimm lebet in der Finsterniss, welche er selber machet; und alda urkundet sich auch die ewige *Inficirung*, davon hintersich nichts weiter zu gründen ist, denn es ist nichts tieffers oder ehers. Dieses machet sich von Ewigkeit immer selber, und hat keinen Macher oder Schöpfer; und ist nicht

Gott, sondern Gottes urkundlichster Grimm, ewige Ängstlichkeit, in sich gebären und auch in sich fressen, und doch nichts verzehren, weder mehren noch wenigern."

115. Cf. *Volumen paramirum*, ed. F. Strunz, Jena, 1904, p. 113. Este aceeași idee, dar nu atît de clar exprimată. Noțiunea de *Gift* (otravă) este cam confuză la Paracelsus datorită faptului că ceea ce pentru o anumită ființă este o otravă nu este o otravă pentru alta. Böhme era la curent cu această idee, ideea răului-dezordine, vizînd determinarea concretă a ființelor și „așezarea" lor. Dar aici este vorba despre altceva, și anume despre caracterul esențial al oricărei vieți, despre acel *centrum* al ei, despre acel *Urkund* al ei.

116. Cf. textele citate *supra*, nn. 85 și 86.

117. *De tribus principiis*, VII, 24: „Die Quahl der Finsterniss ist das erste Principium und die *Kraft des Lichtes* ist das ander Principium, und die Ausgeburt aus der Finsterniss durch Lichtes *Kraft* ist das dritte Principium; und heisset nicht Gott: allein Gott ist das Licht und des Lichtes *Kraft* und der Ausgang aus dem Lichte ist der Heilige Geist." Dacă mînia nu ar conține acel *Urkund* al primului principiu, Dumnezeu nu ar fi Dumnezeul puterii; lumina nu ar avea forță; ar fi numai transparență (*Helle*), totul ar fi precum un nimic; cf. *supra*, n. 53. *De tribus principiis*, XVIII, 18: „Wenn keine Qual wäre, so wäre kein Aufsteigen, so aber das Licht in die grimmige Qual kommt, so ist's eitel Freude, und in der Finsterniss ist's eine Selbstanfeindung in sich; und wird hierinnen der ewige Wurm erboren."

118. *De tribus principiis*, I, 6: „Da wirst du sagen, es sei in der Natur und nicht in Gott. Ja, recht also: die Natur aber hat ihren Grund in Gott, verstehe nach dem ersten *Principio* des Vaters; denn Gott nennet sich auch einen zornigen, eifrigen Gott. Es ist nicht der Verstand, dass sich Gott erzürne in sich selbst; sondern im Geist der Creatur, welche sich entzündet. Alsdann brennet Gott in seinem ersten *Principio* alda innen, und der Geist der Creatur leidet Pein, nicht Gott."

119. *De tribus principiis*, V, 3: „Du findest in der Wurzel des Urkundes des Selengeistes in sich selber, in der Substanz der Sele ewigen Geburt und unzertrennlichen ewigen Bande die allerschrecklichste, feindlichste Qual, darinnen sie allen Teufeln gleich ist, ausser dem Lichte Gottes, darinnen ihre ewige Qual stehet, eine Feindung in sich selber, ein Widerwille gegen Gott: nichts Gutes oder Liebes wollen."

120. *De tribus principiis*, X, 40: „Nun sihe dich um, liebe Sele, in der selber, u. in allen Dingen, was findestu darinnen? du findest nichts als die Angst, u. in der Angst die *Qualität*, u. in der *Qualität* das Gemüth, und im Gemüthe den Willen zum Wachsen und Gebären: und im Willen die Kraft, und in der Kraft das Licht, und im Lichte seine Fortpflanzug oder forttreienden Geist; der macht wieder einen Willen, einen Zweyg aus dem Baume zu gebären wie er ist. Und das heisse ich in meinem Buch das *Centrum*, da der geborne Wille ist zu einem Wesen worden, und gebäret nun wieder ein solch Wesen: denn also ist die Mutter der Gebärerin."

121. Cf. *De tribus principiis*, XIII, 28, 30 și 37; XIV, 11 și 21; XXII, 18.

122. Pentru Böhme, a poseda un corp reprezintă o perfecțiune. Demonii nu au corp. Ei sînt spirite pure, incapabile să își „formeze" un corp. Se poate constata diferența imensă dintre concepția lui Böhme și cea a „spiritualiștilor". Pentru doctrinele spiritualiste, marea dificultate a fost întotdeauna necesitatea de a concilia punctul de vedere al valorii cu cel al ființei. Termenii „spirit" și „spiritual" desemnează în același timp un mod de a fi și o valoare. Omul spiritual se opune omului trupesc, spiritul se opune materiei în ambele sensuri ale termenului. Or, în acest caz, se pare că o ființă spirituală (ontologic vorbind) trebuie să fie cu necesitate dotată cu viață spirituală (în sensul de valoare). Omul spiritual (potrivit doctrinelor enunțate de Schwenkfeld, Weigel, Franck etc., în pofida tuturor diferențelor care îi separă) are din punct de vedere ontologic ceva în plus — indiferent dacă este vorba despre spirit sau despre corpul spiritual — în raport cu omul trupesc. Spiritul este un efluviu al divinității, concretizarea și întruparea în suflet a acesteia. Cum spune Franck, este floarea ființei omenești, lumina care se aprinde în suflet. Oare cum ar fi posibil să existe un spirit rău și hain? Oare cum se poate explica în acest caz caracterul *spiritual* al răului? Această problemă îl preocupă mult pe Böhme; el găsește o soluție în distingerea diferitelor tipuri de spirite (de lumini) și în doctrina potrivit căreia sufletul, spiritul și corpul formează o unitate de interacțiune și de interdependență care devin ciclice, nu lineare.

123. *De tribus principiis*, XIV, 61: „So können wir im Urkunde der Wesen aller Wesen erstlich anderst nicht sagen, als dass im Urkunde ist nur ein einig Wesen: daraus gehen nun die Wesen aller Wesen; und dasselbige Wesen ist das ewige Gemüthe Gottes, das stehet in der Finsterniss: und dasselbige Wesen hat sich von Ewigkeit geselnet, und im Willen gehabt zu gebären das Licht; und dasselbe Sehnen ist die Quell, und derselbe Wille ist das Aufsteigen. Nun machet das Aufsteigen das Rügen und Beweglichkeit, und die Beweglichkeit machet das Anziehen im Willen, und der Wille machet wieder die Sehnlichkeit, dass sich der Wille immer sehnet nach dem Lichte: und ist das ewig Band, das ohne Anfang und ohne Ende ist. Denn wo ein Wille ist, da ist auch ein Begehren: und wo ein Begehren ist, da ist auch ein Anziehen in des Willens Begehren, dessen so der Wille begehret. Nun ist das Begehren herbe, harte und kalt, denn es zeucht an sich und hält: denn wo nichts ist, da kan das Begehren nichts halten; wil der Wille nun was halten, so mus das Begehren harte seyn, dass es der Wille kan fassen. Und da von Ewigkeit nichts war, so konte der Wille auch nichts fassen und halten."

124. *De tribus principiis*, XIV, 62: „So finden wir nun, dass die drey von Ewigkeit ein unanfänglich u. unauflöslich Band sind, als Sehnen, Wollen und Begehren: und gebieret so eines das ander; und so eines nicht wäre, so wäre das ander auch nicht, davon Niemand weiss was das ist. Denn es ist in sich selber nichts als ein Geist, der ist in sich selber in Finsterniss und da es doch nicht Finsterniss ist; sondern ein Nichts, weder Finsterniss noch Licht."

125. Cf. *De tribus principiis*, XIV, 62, *in fine*, citat *supra*, n. 124.

126. Cf. *De tribus principiis*, XIV, 66 și 68.

127. Cf. *De tribus principiis*, XIV, 58 și urm., și textele citate *supra*, nn. 123 și 124.

128. *De tribus principiis*, XIV, 64: „Davon komt nun die Ängstlichkeit, dass der Wille im Finstern verschlossen ist: und das Anziehen des Willens machet die Beweglichkeit, und die Beweglichkeit macht des Willens Aufsteigen aus der Finsterniss. Nun ist das Aufsteigen die erste *Essentia*, denn er erbieret sich im Anziehen, und ist selber das Anziehen: nun kan auch den Wille das Anziehen nicht leiden, denn es macht ihn finster mit dem angezogenen Wesen, welches der Wille fasset und wehret sich, und das Wehren ist das Rügen, und das Rügen machet in dem Angezogenen eine Zertrennung oder Zerbrechung, denn es scheidet. Das kan die Herbigkeit im Anziehen auch nicht dulden: und wird die Angst im Willen grösser, und das Anziehen das Rügen zu halten auch grösser. Und so dan das Rügen also harte wird angezogen, und gehalten vom herben Anziehen, so prest sichs, und wird stachlicht, und sticht in der herben Angst. So zeucht die Herbichkeit noch dehrer an sich: als dem wird der Stachel also gros in der Ängstlichkeit, dass der Wille schrecklich aufgehet, und setzet seinen Fürsatz aus der Finsterniss zu entfliehen."

129. Cf. *De tribus principiis*, XIV, 65, 71 și 75.

130. Cf. *De tribus principiis*, XIV, 66 și urm.

131. *De tribus principiis*, IV, 60: „Und der H. Geist wird darum eine sondere Person genant, dieweil Er als die lebendige Kraft vom Vater und Sohne ausgehet, und die ewige Geburt der Dreyeit *confirmiret*."

132. Cf. *De tribus principiis*, XIV, 85, și textele citate *supra*, nn. 82–84. Sfîntul Duh este „forța vie" a lui Dumnezeu. Atribuirea acestei acțiuni *ad extra* Sfîntului Duh nu este de dată recentă. Fără a evoca sufletul lumii plotiniene, identificat de nenumărați teologi creștini cu Sfîntul Duh, menționăm teoria lui Ioannes Scotus Eriugena potrivit căreia Sfîntul Duh „ordonează" și „distribuie" acțiunea „cauzelor" divine.

133. Paradisul increat este corpul divin care se confundă cu corpul lui Cristos (cf. *supra*, p. 190, n. 354), corpul Înțelepciunii divine, acel *Ternatius Sanctus* (numit astfel *nicht nach dem Verstand der lateinischen Sprache* /nu potrivit înțelesului limbii latine/, cum afirmă cu naivitate Böhme în *De tribus principiis*, ap., 23), cu elementul pur și cu paradisul sau lumea îngerilor.

134. *De tribus principiis*, V, 28: „Und an diesem Orte stehet das *Fiat*, dass Gott geschaffen habe Himmel und Erden: denn es ist vor dem *Fiat* das dritte *Principium* nicht offenbar gewesen; sondern alleine das Paradeis im *Loco* dieser Welt."

135. Cf. *De tribus principiis*, IV, 67; VI, 24.

136. Îngerii sînt denumiți „creaturi veșnice", *ewige Creaturen*. *Fiat* nu pare să aibă influență decît asupra creației lumii materiale; cf. *supra*, n. 30, și *De tribus principiis*, VIII, 5 și 41. Totuși, cf. *ibid.*, XV, 3 și 7, *Fiat* se aplică creării îngerilor și demonilor.

137. Cf. *De tribus principiis*, IX, 39 și 40; XV, 8 și urm.

138. Cf. *De tribus principiis*, IX, 21.

139. Cf. *De tribus principiis*, VIII, 4.

140. Cf. *Lib. Sapientiae*, VIII, 25; XI, 22 etc. Asupra rolului înțelepciunii în speculația iudaică, cf. É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*[2], Paris, 1925, pp. 114 și urm., și J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1919, pp. 110-119, 148-150.

141. Cf. *supra*, p. 146.

142. Cf. A. von Frankenberg, *De vita et scriptis*, § 20.

143. Oare cum a apărut concepția despre înțelepciune la Böhme? Nu știm. Sînt cunoscute pasajele biblice care vorbesc despre înțelepciunea veșnică, dar nicăieri textele creștine nu au generat speculații similare. G. Arnold, care s-a ocupat cu acribie de toate antecedentele istorice ale acestei noțiuni (*Das Geheimnis der göttlichen Sophia*, Leipzig, 1700), nu a găsit nimic semnificativ. Înțelepciunea divină este identificată de teologii creștini fie cu Logosul, fie cu Sfîntul Duh, fie — mai ales de bizantini, care s-au străduit să explice cine era această misterioasă Sofia, personaj evident foarte important, dat fiind că îi fusese consacrată cea mai frumoasă și mai mare biserică a creștinătății — cu sfînta Fecioară sau cu Biserica. F. von Baader nu a repurtat mai mult succes. V. Soloviov, care a preluat concepția de la Baader, proclamînd-o element esențial al creștinismului ortodox (dat fiind că atît la Kiev, cît și la Novgorod existau biserici consacrate Sfintei Sofia, Înțelepciunea divină, și că există icoane reprezentînd acest personaj divin), mărturisește că era o concepție implicită și că, nici la Kiev, dar nici la Novgorod, nimeni nu putea oferi o explicație. P. Florenski, care urmează tradiția lui V. Soloviov (cf. *Stolp i utverjdenie istinî*, Moskva, 1912), și S. Bulgakov (cf. *Svet nevecernii*, Berlin, 1923) nu au repurtat mai mult succes decît G. Arnold, trebuind să se mulțumească cu interpretarea textelor patristice și biblice „în spirit și în adevăr". Oare trebuie să căutăm originea acestei concepții în gnoza în care se găsește acel Eon Sophia (cf. E. de Faye, *Gnostique et gnosticisme*, ed. a II-a, Paris, 1925, și Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907)? Chiar dacă se admite că speculațiile ar fi putut ajunge la teozof prin intermediul sectelor gnostice din Evul Mediu, nu e mai puțin adevărat că *Sophia* diferitelor secte de acest fel nu are nimic comun cu *Sophia* lui Böhme. Oare trebuie să o căutăm la Philon sau, mai aproape de Böhme, în Cabală? Cabala este la modă în zilele noastre. Denys Saurat, care a constatat influența Cabalei asupra operei lui Milton (cf. *La pensée de Milton*, Paris, 1920), compară înțelepciunile Uraniei, fecioara celestă a lui Spencer, cu *Chechina* sau *Matrona* din Zohar (cf. „L'Uranie de Spencer et le Zohar", *Revue de littérature comparée*, 1925). Dar *Matrona* este expresia sexualității; ea este în primul rînd o *Matrix* și nu poate fi considerată fecioară decît cu multă bunăvoință; dimpotrivă, *Sophia* lui Böhme este *eine reine Jungfrau* și *hat nie etwas geboren* (o fecioară imaculată ce nu a născut); ea întruchipează puritatea, nu sexualitatea. Cît despre *Chechina*, acest termen nu înseamnă înțelepciune, ci *prezență*, de unde rezultă *slavă*, *splendoare* și, în sfîrșit, *corporeitate* (veșmîntul slavei, *der Gottheit*

lebendiges Kleid la Goethe). Aceasta este concepția lui Böhme, dar la el *corporeitatea* divină nu este identică cu Înțelepciunea. Este adevărat, între sefirot există o înțelepciune autentică (*Chochama*); din nefericire, este un principiu masculin. Dar nu putem socoti decisive aceste observații critice. Entitățile Cabalei sînt multiforme într-o măsură atît de mare, iar *Chechina* apare sub aspecte atît de diverse, încît interpretarea lui Saurat rămîne perfect posibilă. Poate că la Böhme avem de-a face cu o influență cabalistică indirectă, poate că de aceea este inexactă și vagă. Poate că ideea de virginitate și de puritate — ideea eternului feminin din Dumnezeu — i-a fost sugerată de imaginea Fecioarei Maria pentru care avea atîta venerație (urmîndu-l de altfel pe V. Weigel). Ar mai rămîne de explicat numele *Sophia*, pe care Böhme nu îl știa din Biblie, pentru că nu se află în textul lui Luther. Dar Weigel îl asociază fecioarei Maria și poate că de aici ajunge la Böhme.

144. Vom mai reveni asupra rolului imaginației. Pentru Böhme, întocmai ca pentru Paracelsus, Imaginația este prin excelență puterea magică (*imaginatio = magia*); totodată, ea nu conferă produselor sale o ființă adevărată, ci numai o ființă magică. Asupra rolului magic al imaginației, cf. Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur*, Werke, III, Inselverlag, pp. 319 și urm., și H. Thorndyke, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, 1923, s.v.

145. *De tribus principiis*, XV, 11: „Damit vergeblich aus der Weisheit Gottes ginge, so hat Gott Thiere, Vögel, Fische, Würme, Bäume und Kraut aus allen *Essentien* geschaffen, darzu auch figürliche Geister in den *Elementen* aus der *Quinta Essentia*, damit nach volendeter Zeit, so die Ausgeburt wieder ins *Aether* gehet, alles vor Ihm erscheine, und seine ewige Weisheit erkant werde in seinen Wundertathen."

146. Înțelepciunea divină este lumea ideală în unitatea și frumusețea ei. „Nimic nu redă mai bine Înțelepciunea divină decît o poiană acoperită de flori", spune Böhme. Cf. *De tribus principiis*, VIII, 12. Am văzut rolul acestei imagini în *Aurora*. Cf. *supra*, p. 175, nn. 190 și 191.

147. Cf. *De tribus principiis*, XIV, 87 și urm.

148. Cf. *De tribus principiis*, XV, 15.

149. *De tribus principiis*, XX, 10: „Darum sind alle Künste und Weisheit von Gott durch den Sternen-Geist dieser Welt im Menschen eröfnet, dass es im Wunder erscheine: und zu dem Ende hat Gott verhänget, dass der Mensch ist in Geist dieser Welt eingangen, dass Er seine Wunder durch ihn offenbaret."

150. În neoplatonism există o concepție similară potrivit căreia sinele omului este și nu este „el însuși", în care sinele se unește cu propriul „suflet" și se separă de el. Cf. É. Bréhier, „Philosophie de Plotin", *Revue des cours et conférences*, 1922, pp. 759 și urm., și *Histoire de la philosophie*, I, Paris, 1927 p. 464.

151. Cf. *De tribus principiis*, XXII, 36 și 38.

152. Eva, „tovarășa pămîntească", va fi totodată opusul și întruparea Înțelepciunii, „tovarășa cerească".

153. Cf. *De tribus principiis*, III, 16.

154. După dispariția celor trei împărății, Prințului acestei lumi nu i se mai poate atribui, precum în *Aurora*, dorința de a domni și asupra împărățiilor lui Uriel și Mihail.

155. Cf. *De tribus principiis*, XI, 5.

156. Cf. *De tribus principiis*, V, 73; XII, 51; XIII, 30. XIV, 9 și 10, în care sufletul este definit ca *Wurm* (vierme) al celor trei esențe și ca *unauflöslich Band* (legătură indestructibilă). Am văzut mai sus că primul principiu presupunea cînd trei, cînd patru calități.

157. Cf. *De tribus principiis*, XII, 52.

158. Cf. *supra*, p. 211.

159. Cf. p. 211 și *De tribus principiis*, XII, 50. Evident, acest lucru nu îl împiedică pe Böhme să regăsească în el — dînd termenului suflet alt sens — ansamblul celor trei principii. *De tribus principiis*, XII, 57: „Sihe wie ich itzt gemeldet habe, so hat die Sele alle drey *Principia* an sich: als 1. das Innerste, den Wurm oder Schwefel-Geist und Quell, nach welchem sie ein Geist ist, und dan 2. die Göttliche Kraft, welche den Wurm sanfte, helle und freudenreich machet, nach welcher der Wurm oder Geist ein Engel ist, wie Gott der Vater selber, verstehe auf solche Art und Geburt. Und dan 3. so hat sie das *Principium* dieser Welt ganz unzerteilet ineinander, und begreift doch auch keines das ander: denn es sind drey *Principia*, oder drey Geburten." Cf. și *ibid.*, VII, 25–26, citate *supra*, n. 83.

160. Cf. *supra*, n. 33.

161. Cf. *supra*, pp. 35–36.

162. Cf. *De tribus principiis*, XII, 50; V, 3.

163. Sensul special pe care Böhme îl atribuie termenului *imaginatio* = *Einbildung* îi permite să spună că Lucifer sau Adam au imaginat *în* acel *centrum naturae* ori în cel de-al treilea principiu. Böhme, laolaltă cu toți gînditorii din Evul Mediu și din epoca lui, crede nu numai că puterea magică a imaginației poate produce efecte perfect reale, dar și-o închipuie ca act *sui-generis* care asimilează subiectul ce imaginează obiectul imaginat. Imaginația este astfel o forță ce se exercită în diferite domenii ale ființei; putem imagina *în* ceva tot așa cum putem privi ceva, cu diferența că simpla privire nu produce nici un efect, în timp ce imaginația face ca subiectul să participe la calitatea obiectului și, în același timp, să îl modifice în conformitate cu imaginația sa. Imaginînd în acel *centrum naturae*, Lucifer a modificat prin acțiunea (reală) a imaginației echilibrul puterilor acestui *centrum*; l-a „aprins", pentru că el însuși era „aprins" de orgoliu; și invers, imaginația a aprins în el propriul *centrum*, asimilîndu-l și chiar încorporîndu-l acelui *centrum naturae*. După toate aparențele, concepția böhmistă a imaginației este favorizată de sensul cuvîntului *bilden*, care înseamnă a forma, de unde se poate deduce *einbilden* = a informa și *sich einbilden* = a se forma în și a se încorpora în. Ce-i drept, acest calambur nu apare la Böhme — l-am găsit la Hegel, dar este prin excelență böhmist.

164. Cf. *De tribus principiis*, VIII, 4 și urm.; XI, 9 și urm.; XV, 12 și urm.

165. Este vorba despre termen, nu despre noțiune. Este posibil ca Böhme să fi aflat între timp ce înseamnă acest termen. Observăm că va reapărea mai tîrziu sub forma *Salniter* și *salnitrischer Schrack*.

166. Cf. *De tribus principiis*, VII, 6, unde Böhme „face" ca eterul să provină din *limbus* (confundat evident cu *limus*), din care provin toate lucrurile (citat *infra*, n. 171).

167. Cf. *De tribus principiis*, VII, *passim*. Apare și *Vulcanus* (Paracelsus), sinonim cu *Archaeus*.

168. Cf. *De tribus principiis*, VII, 10; VIII, 7; XIV, 41.

169. Cf. *De tribus principiis*, VII, 36; XXIII, 24.

170. Cf. *De tribus principiis*, XII, 21 și urm.; XVI, 43 și urm.

171. Iată un exemplu al acestei confuzii: *De tribus principiis*, VII, 6: „Denn diese Welt machet eine Zeit, darum muss sie vergehen, und wie sie war ein Nichts, also wird sie wieder ein Nichts, denn der Geist schwebete im Äther, und ward darinnen erboren der *Limbus*, welcher vergänglich ist, aus welchem alle Dinge herkommen, und da doch kein Schnitzer war, als der Geist in den Essentien, oder der *Vulcanus*. So waren auch keine Essentien, sie wurden im Willen des Geistes erboren, darinnen ist der Schnitzer, der alle Dinge aus nichts, nur bloss aus dem Willen hat geschnitzet. So es dann aus dem ewigen Willen ist geschnitzet, so ists ewig, nicht im Wesen, sondern im Willen, und stehet diese Welt nach der Zerbrechung des Wesens gänzlich im Willen, als eine Figur zu Gottes Wundertat." — 7: „So wissen wir, dass wo ein Wille ist, der muss sich fassen, dass es ein Willen ist, und das Fassen machet ein Anziehen, und das Angezogene ist im Willen, und ist dicker als der Wille, und ist des Willens Finsterniss, und ein Qual in der Finisterniss. Denn der Wille will frei sein und kann doch nicht frei sein, er gehe dann wieder in sich aus, aus der Finsterniss. Also bleibet die Finsterniss im ersten Willen, und der wiedergefasste Wille in sich selber im Lichte." — 8: „Also geben wir euch zu verstehen, dass diese Welt ist aus dem finstern Willen (als der Wille ward rege gemachet) erschaffen, und der Ausgang aus dem Willen in sich selber ist Gott, und der Ausgang aus Gott ist Geist, der hat sich im finstern Willen erblicket, und der Blick waren die Essentien, und der *Vulcanus* war das Rad des Gemüthes, welcher sich in sieben Gestalten teilet, wie vorn gemeldet worden, und dieselbigen sieben Gestalten, eine jede in sich selber wieder in unendlich nach Erblickung des Geists." Remarcăm rolul atribuit voinței.

172. *De tribus principiis*, VII, 21: „Der rechte Himmel, da Gott innen wohnet, ist überall an allen Orten, auch mitten in der Erden: Er begreift die Hölle, da die Teufel wohnen, und ist nichts ausser Gott; denn da Er gewesen ist vor der Welt Schöpfung, da ist Er noch, als in sich selber, und ist selber das Wesen aller Wesen: alles ist von Ihme erboren, und urkundet von Ihme; und heist darum Gott, dass Er alleine ist das Gute, das Herze oder Bestes, verstehe das Licht und die Kraft, davon die Natur erkundet."

173. *De tribus principiis*, VII, 24: „Die Qual d'Finsterniss ist das erste *Principium*, und die Kraft des Lichtes ist das ander *Principium*, und die Ausgeburt aus der Finsterniss durch Lichtes-Kraft ist das dritte *Principium*: und heisset nicht Gott: alleine Gott ist das Licht und des Lichts Kraft, und der Ausgang ausm Lichte ist der H. Geist." — 58: „Sihe, der Wurm ist das Ewige und in sich selber Eigentühmliche: die andern zwey sind ihm gegeben, jedes durch eine Geburt, eines zur Rechten, das ander zur Linken."

174. Cf. *De tribus principiis*, VII, 33, 34 și 35.

175. *De tribus principiis*, VII, 23: „Also sihestu, wie Gott Alles aus Nichts habe geschaffen, nur aus sich: und ist doch die Ausgeburt nicht seines Wesens, sondern urkundet sich aus der Finsterniss." — 22: „So du nun wilst von Gott sinnen, so nim dir vor die ewige Finsterniss, die ausser Gott ist: denn Gott wohnet in Sich Selber, und vermag Ihn aus eigener Macht nichts zu fassen; die hat ein gros Sehnen nach dem Lichte, dieweil sich das Licht in der Finsterniss spigeliret und in sich scheinet; und in demselben Sehnen oder Begehren findestu die Quell, und die Quell fänget des Lichtes Kraft, und das Sehnen macht die Kraft *materialisch*: und die *materialische* Kraft ist der Schluss vor Gott, oder der Himmel."

176. Cf. *De tribus principiis*, VII, 32 și 33.

177. Cf. *De tribus principiis*, X, 21; XI, 9 și urm.; XVII, 12 și urm.

178. Cf. *De tribus principiis*, X, 19 și 22; XI, 7 și 39; XVII, 21 și 34.

179. *De tribus principiis*, XV, 16; XVIII, 5 și urm.

180. Ideea potrivit căreia primul om a fost androgin este veche cît lumea. O găsim peste tot, atît în Occident, cît și în Orient, atît în China, cît și în Egipt. Toată lumea a auzit despre androginii lui Platon; zeul *Anthropos* este la rîndu-i un personaj cunoscut (cf. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, și *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*², Leipzig, 1920). H. Oldenberg o regăsește în concepțiile cele mai vechi indiene (cf. Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brahmanatexte*, Göttingen, 1919). Reitzenstein (*Studien zum antiken Syncretismus*, Leipzig, 1926) îi descoperă sursa în lumea iraniană. Mai aproape de Böhme, ideea androginității lui Adam este împărtășită de Ioannes Scotus Eriugena, de Cabală (cel puțin în privința primului Adam, al acelui Adam ceresc, Adam Cadmon) și — ceea ce este mai important pentru noi — de Paracelsus.

181. Patruzeci de zile, deoarece Cristos a stat patruzeci de zile în deșert. Cf. *De tribus principiis*, XII, 10; XVIII, 28.

182. Ispita este necesară, căci îi oferă lui Adam *contrarium*-ul pe care trebuie să îl depășească pentru a se afirma întru Bine și „în Dumnezeu". Cf. *De tribus principiis*, X, 24 și urm.; XI, 10 și urm.

183. *De tribus principiis*, XI, 25: „Und das war des Herzens Gottes Fürsatz darum nur einen Menschen zu schaffen, dass der möchte versucht werden, wie er bestünde, damit aufn Fall ihme desto bas zu helfen wäre: und hat ihm das Herze Gottes vor der Welt Grund in seiner Liebe bedacht zu Hülfe zu

kommen; und da es je nicht anders seyn möchte, wolte das Herze ehe selber Mensch werden, und den Menschen wieder gebären."

184. *De tribus principiis*, XVIII, 15: „Nach dem Ersten *Principio* hat er ihn gewolt." Cf. și *Aurora*, XIV, 36 (adăugat ulterior).

185. Cf. *De tribus principiis*, XI, 40.

186. Cf. *De tribus principiis*, XI, 11 și 26.

187. Cf. *De tribus principiis*, X, 8 și 11; XIV, 5, 6 și urm.

188. Cf. *De tribus principiis*, XI, 36.

189. Cf. *De tribus principiis*, XI, 38.

190. Cf. *De tribus principiis*, XI, 35.

191. Cf. *De tribus principiis*, XII, 39 și urm.

192. Cf. *De tribus principiis*, XI, 40.

193. Cf. *De tribus principiis*, XII, 16 și urm.

194. Cf. *De tribus principiis*, XII, 19.

195. Cf. *De tribus principiis*, XII, 4 și 6. Spunînd acestea, Böhme le prezintă drept o interpretare exactă a sensului Facerii. — 7: „Moses hat recht geschriben [...] hatte wohl ein verklärt Angesicht, aber er muste ein Deckel davor hängen dass man ihm nicht konnte ins Angesicht sehen." Cf. și *ibid.*, 4, unde Böhme tună și fulgeră împotriva celebrelor *Glossae*.

196. Cf. *De tribus principiis*, 12 și urm.

197. *Cagaster* este un termen paracelsist. Ruland, *Lexicon Alchemiae*, s.v., specifică: „Astralische Malignität." Termenul este format din χαχία și *astrum*, desemnînd un produs al pervertirii.

198. Cf. *De tribus principiis*, X, 22; XIII, 13 și XVII, 27 și 86.

199. Cf. *De tribus principiis*, XVII, 101 și urm.; XVIII, 21 și 27.

200. Cf. *De tribus principiis*, XVII, 6.

201. Cf. *supra*, p. 195.

202. Böhme vorbește despre *wässerige Matrix*, identificînd-o uneori cu acea *Gebärerin* din care a provenit lumea. În lumea noastră, *Matrix* acvatică este reprezentată de cer, adică de firmament sau de *quinta essentia*, iar *limbus*-ul (sau *feurige Matrix*) este reprezentată de astre și de *astrum*-ul propriu-zis. *Wässerige Matrix* a Naturii eterne ar putea fi identificată cu elementul pur, corporeitatea divină, Paradisul sau natura (în sensul celei de-a șaptea forme a Naturii divine).

203. Cf. *De tribus principiis*, X, 18 și 21.

204. Cf. *De tribus principiis*, XII, 38 și urm.; XV, 15; XVII, 33 și urm.

205. O vedem reapărînd în felul în care a fost schițată mai sus (Lucifer născîndu-se *între* primul și cel de-al doilea principiu și hotărînd de unul singur în care să se împlinească), libertatea și autodeterminarea formînd însăși esența ființei create.

206. Această tovarășă eternă, fiind imaginea ideală a lui însuși, este în același timp imaginea lui Dumnezeu pe care omul trebuie să o împlinească în sine. Cf. *supra*, pp. 108 și 193.

207. Cf. *De tribus principiis*, XIII, 14 și 38; XV, 18; XVII, 29 și urm.

208. Cf. *De tribus principiis*, XIII, 17; XXII, 32 și urm.

209. Cf. *De tribus principiis*, XIII, 19, 47 și 59; XXV, 11.

210. Cf. *De tribus principiis*, XIII, 16; XXV, 15.

211. Cf. *De tribus principiis*, XVII, 101, 110 și urm.; XVIII, 21 și urm.

212. Cf. *De tribus principiis*, XVIII, 35, 86 și urm.

213. Cf. *De tribus principiis*, XVIII, 36, 48, 61 și urm.

214. Cf. *De tribus principiis*, XXII, 18. Să notăm că, la fel ca pentru cea mai mare parte a spiritualiștilor, renașterea spirituală constă esențialmente din nașterea unui corp spiritual.

215. Cf. *De tribus principiis*, ap. 2.

216. Cu privire la acest subiect, *De tribus principiis* nu conține nimic care să nu existe în „nenumăratele cărți despre renașterea omului".

217. *De tribus principiis*, XXIII, 11: „Nun ist der Vater grösser denn alles, und seine Barmherzigkeit auch grösser denn alles, und der Sohn ist ihm auch grösser denn alles: und das Element stehet in seiner Barmherzigkeit, und ist so gross als Gott, allein dass es von Gott erboren ist, und ist wesentlich, und ist unter Gott, und darinnen ist *Ternarius Sanctus*, mit Gottes Weisheit in den Wundern, denn alle Wunder werden darinnen eröffnet, und das ist Christi himmlischer Leib, mit unserer hier angenommenen Sele darinnen, und die ganze Fülle der Gottheit im *Centro* darinnen, und ist die Sele also mit der Gottheit umgeben, und ist von Gott, denn sie ist Geist. Also meine liebe Sele, so du in Christo wiedergeboren wirst, so zeuchst du den Leib Christi an aus dem heiligen Element, und der gibt deinem neuen Leibe Speise und Trank." Cf. și *De tribus principiis*, XXVI, 11.

218. Cf. *De tribus principiis*, XI, 26; XII, 54; XVII, 71; XIX, 15.

219. Cf. *supra*, p. 188, n. 339.

220. Cf. *De tribus principiis*, XVIII, 104 și urm.; XIX, 1–63.

221. Cf. *supra*, n. 44, și *De tribus principiis*, XIV, 33. Paracelsus credea că formele tuturor lucrurilor dăinuie și se conservă veșnic.

222. Aceasta nu îl împiedică pe Böhme să susțină că numai „în această viață" omul se poate converti, se poate căi și poate îndrepta răul pe care l-a făcut.

223. *Vom dreifachen Leben des Menschen*. Titlul este probabil o aluzie la Caspar Schwenkfeld, dar Schwenkfeld îl folosește în cu totul alt sens.

224. A fost începută în martie 1619 și încheiată în același an, în octombrie.

225. Apare faimosul *Mysterium Magnum*. Cf. *De tribus principiis*, XVI, 37.

226. În loc de *Limbus* și *Matrix*, Böhme folosește acum termenii *Tinctur* (principiul masculin) și *Matrix* (principiul feminin). *Tinctur* reprezintă viața și mișcarea, *Matrix* — imobilismul și materialitatea. Cf. *De tribus principiis*, V, 15; VIII, 35. Aceasta nu îl împiedică să afirme că bărbatul conferă esența (*Wesen*, materialitate), iar femeia — spiritul (*Geist*). Cf. *ibid.*, XI, 28.

227. Cf. *De triplici vita*, IX, 65 și urm.

228. Cf. *Epistolae theosophicae*, XII, 44.

229. Cf. *Epistolae theosophicae*, XII, 68, și *supra*, p. 91; cf. și *Psychologia vera*, prefață.

230. Cf. *supra*, pp. 213 și urm.

231. Ar fi fost necesar un *Lexicon Boehmianum*. În ce ne privește, am încercat să întocmim un mic vocabular de sinonime.

232. Vom neglija în mod deliberat concepțiile psihologice și sociale ale lui Böhme, în sine, destul de ciudate. Cf., cu privire la această ultimă problemă, Troeltsch, *Sociallehren der christlichen Kirchen und Secten*[2], Tübingen, 1919, pp. 898 și urm. Notăm în treacăt că Böhme socotește războiul diabolic (cf. *De triplici vita*, XII, 40) și îndeamnă din nou omenirea să ia exemplul copiilor, care se joacă fără să își facă vreun rău (cf. *ibid.*, XI, 107), și al florilor, care nu se invidiază pentru diferitele perfecțiuni cu care sînt înzestrate (cf. *ibid.*, XVII, 8); în altă ordine de idei, el protestează violent împotriva celor ce afirmă că, în Germania, Reforma a abolit puterea lui Babel și a lui Anticrist (cf. *ibid.*, X, 41). Cei ce proclamă acest lucru nu valorează mai mult decît papistașii, iar „opiniile", indiferent dacă aparțin papei, lui Calvin, lui Luther sau lui Schwenkfeld, nu au nici o valoare (cf. *ibid.*, VII, 8).

233. Totul vine de la Dumnezeu, care este esența tuturor lucrurilor. Böhme este cît se poate de categoric în această privință. *De triplici vita*, I, 9: „Gott der Vater ist alles (dan es urständet sich alles von Ihme), und ist aller Orten gegenwärtig, und ist die Fülle aller Dinge." Dar aceasta nu înseamnă că toate lucrurile sînt Dumnezeu: nici unul nu este Dumnezeu. *Ibid.*: „Das Ding begreift Ihn doch nicht, und ist auch das Ding nicht Gott, weder seines Geistes, noch des rechten Göttlichen Wesens; dass man gar von keinem begreiflichen Dinge sagen kan: das ist Gott, oder alhie ist Gott vor andern Orten; und ist doch wahrhaftig gegenwärtig." Astfel, toate lucrurile se află în Dumnezeu, dar Dumnezeu nu se află în nici un lucru. *Ibid.*: „Er hält das Ding, und das Ding Ihn nicht; Er begreift das Ding, und das Ding Ihn nicht, denn Er wohnet nicht in dem Dinge, sondern in sich selber, in einem andern *Principio*." *Ibid.*, VI, 30: „... so finden wir Gott in uns, uns aber ausser Gott."

234. De exemplu, este absolut sigur că (cf. *De triplici vita*, II, 53) Dumnezeu nu a creat nici răul, nici infernul; este total inadmisibil ca Dumnezeu: „Eine Hölle und sonderliche Qual habe geschaffen, da er wolte die Creaturen als Engel und Menschen inne plagen, sintemal er ist ein Gott, der nicht das Böse wil, und solches selber verbietet."

235. *De triplici vita*, VIII, 9: „Es ist kein anderer Wille in Gott als selig zu machen was verloren ist."

236. *De triplici vita*, VIII, 8; VI, 19: „Es ist aber einem jeden frei gestanden [...]: hat sich jemand in die Finsterniss vertiefet, dessen ist Gott keine Schuld."

237. *De triplici vita*, VIII, 9: „... muss kein Mensch verzagen". Cf. și *ibid.*, IX, 27: diavolul este cel care îl face pe om să se îndoiască de mila divină; el „machet eitel Zweifel darinnen, als höre es Gott nicht". Cf. *ibid.*, XI, 65.

238. *De triplici vita*, VII, 18: „Es spricht die Vernunft: so diese Welt dem Menschen schädlich ist warum denn hat Gott die Menschen darein gesetzt?

oder warum hat Er sie geschaffen? so richtet sie auch vom Teufel: Warum hat Gott den Teufel nach seinem Falle nicht wieder zu Nichts gemacht?"

239. Cf. *supra*, p. 148. Răspunsul dat de Böhme cu privire la faptul că diavolii nu sînt distruși nu este prea „sclipitor": diavolii, spune el, sînt veșnici. *De triplici vita*, VII, 19 și 20: „Was ewig ist, zerbricht nicht; was aber Anfang hat, zerbricht. Die Teufel sind ewig, darum zerbrechen sie nicht." Dar sînt totuși creaturi, *ewige Creaturen,* create în afara timpului. Se observă cît de mult sporește distanța dintre „lumile veșnice" și „lumea temporală".

240. Cf. *supra*, pp. 97 și 106. Eternitatea vieții divine (supratemporalitatea) își manifestă importanța în două moduri: pe de o parte, participarea la această viață înaltă și mai mult spiritul omului în afara timpului, în eternitate, și îi permite să vadă totul deodată; pe de altă parte, în măsura în care viața divină se revelează în timp, ea o face în mod sempitern, invariabil în timp. „Nașterea" divinității în natură continuă veșnic, astăzi la fel ca în prima zi a creației. Cf. *supra*, p. 150, și *De triplici vita*, XVIII, 1 și urm.

241. Cf. *supra*, pp. 197 și urm.

242. Am avut ocazia să arătăm — și este un aspect asupra căruia merită să insistăm — că Böhme este preocupat în mod constant de apărarea libertății divine și a independenței lui Dumnezeu în raport cu lumea. Dumnezeu nu are nevoie de lume și nu se confundă cu ea; Dumnezeul lui Böhme posedă corp numai pentru a nu fi obligat să caute în lume corporeitatea care i-ar lipsi.

243. *De triplici vita*, XVIII, 3: „Das war die Schöpfung dass Gott wolte in allen dreyen *Principien* offenbar werden." *Ibid.*, VII, 48: „In diesem Leben solten nur die grossen Wunder die im *Centro* des Natur liegen ins sichtbare Wesen gebracht werden." — 23: „Darum bewegete sich des Vaters Natur zur Schöpfung des Wesens, dass die grossen Wunder offenbar werden." *Ibid.*, VI, 68: „Gott schufs [lumea și omul] zum Wesen, damit Er in Bildnissen offenbar wäre." *Ibid.*, XI, 10: „Er schuf uns ins Wesen auf dass ein Spiel in Ihm sey." *Ibid.*, III, 40: „Nun ist diese Welt mit allem Wesen, sowohl auch der Mensch, aus der ewigen Natur [...] als eine Ausgeburt geschaffen worden; [...] um keiner anderen Ursache willen [...] als dass Er [...] wil die Wunder, so in der ewigen Natur sind, offenbaren, dass sie sollen zum Wesen kommen, und am Lichte escheinen, zu seiner Freude, Ehre und Herrlichkeit." *Ibid.*, IV, 26: „Dan die Gottheit hat gelüstet die Wunder der ewigen Natur, [...] im Wesen und cörperlichen Dingen zu sehen."

244. Cf. F. Oetinger, *Inbegriff der Grundwahrheit*: *Kurzer Auszug der Hauptlehren Jakob Böhmes*, § 4, Frankfurt & Leipzig, 1778; Werke, I, II, Stuttgart, 1858.

245. Cf. *supra*, p. 146.

246. Cf. *supra*, p. 147. *De triplici vita*, V, 123: „Dan darum sind alle Ding zum cörperlichen Wesen kommen zu Gottes Wundertaht, dass sie ewig von den Creaturen als Engel und Menschen gesehen würden, welche vor den Zeiten der Welt nur in der Weisheit in Gott offenbar waren und nun in der Wesenheit vor Gott stehen werden."

247. *De triplici vita*, XVIII, 3: „Sie ist mit allen Wundern (so wir in dieser Welt haben zum Lichte und zum Wesen gebracht) im Heiligen Geist erblicket worden. Aber sie war ohne Leib, ohne Wesen, ohne Essentien."

248. Cf. *supra*, p. 217. *De triplici vita*, IX, 111: „Also fähret der Geist Gottes auf den Fittigen des Windes [...] und eröffnet die Wunder so in der Weisheit sind von Ewigkeit ersehen worden: darum ist er der Werkmeister aller Wesen."

249. *De triplici vita* insistă într-un mod cu totul special asupra ideii de manifestare. Se poate constata influența acestui concept chiar în analiza alcătuirii interne a divinității. În timp ce *De tribus principiis* studia mai ales condițiile ființei (*contrarium*-ul, otrava, focul în calitate de temei cauzal și origine cauzală a lui Dumnezeu), *De triplici vita* insistă asupra condițiilor cunoașterii: fără opoziție și fără revelație, Dumnezeu nu ar fi cunoscut. *Contrarium*-ul este considerat acum drept condiția cunoașterii și condiția ființării. *De triplici vita*, I, 36; II, 10; III, 1: „Es muss beides sein, sonst wäre Gott nicht offenbar und wäre alles ein stilles Nichts." — 21: „So aber dasselbige ewige Wesen hat wollen offenbar sein, so hat es müssen einen Willen schöpfen, welcher begehrend ist."

250. Cf. *De tribus principiis*, prefața citată *supra*, nn. 14 și 15. *De triplici vita*, XII, 1: „Dem Menschen ist in diesem Jammertahl auf Erden nichts nötiger und nützlicher, als dass er sich lerne selber erkennen, was er sei, von wannen er sei." *Ibid.*, XI, 106: „Die Menschheit [...] ist sein Bild, das er nach allen seinem Wesen geschaffen, in dem er sich selber sehen und erkennen wil, und er wohnet auch im Menschen. Was suchen wir denn lange? Lasset uns nur uns selber suchen und kennen; wenn wir uns finden, so finden wir alles, wir dürfen nirgend hinlaufen, Gott zu suchen." Fiind un microcosmos, omul „conține" întregul univers. *Ibid.*, VI, 49: „Wie ihr nun sehet und empfindet, dass der Mensch ist, also ist auch die Ewigkeit: Betrachtet den in Leib und Sele, im Gutem und Bösem, in Freude und Leid, in Licht und Finsterniss, in Macht und Unmacht, in Leben und Tod. Es ist Himmel, Erde, Sterne und Elementa, alles im Menschen, darzu die Drey-Zahl der Gottheit, und kann nichts genant werden, das nicht im Menschen wäre. Es sind alle Creaturen im Menschen, beides in dieser Welt und in der englischen Welt." — 4: „Dan Gott ist selber Wesen aller Wesen und wir sind Götter in Ihme durch welche er sich offenbaret."

251. Cf. *supra*, p. 201. Este concepția din *De triplici vita*, I, 9; II, 26.

252. Cf. *De triplici vita*, II, 75. Lumina și întunericul „sind als zwei *Principien*, und das daher, dieweil sich die Sanftmuth aus dem ersten ewigen Willen urständet, welcher in sich selber von der Natur frey ist, und ist dünne als ein Nichts, und ist stille: was nun stille und ohne Wesen in sich ist, das hat keine Finsterniss in sich".

253. Dumnezeu nu este în sine decît tăcere și transparență. *De triplici vita*, II, 75.: „Bloss eine stille, helle, lichte Wonne ohne Wesen, und das ist die

Ewigkeit ohne etwas, und heisset vor allen andern Gott: dan es ist nichts Böses darinnen, *und ist ohne Wesen.*"

254. Böhme ar dori ca minunile divine, ascunse în Dumnezeu din veci, să fie accesibile oamenilor și îngerilor, care au astfel un rol dublu: pe de o parte, ei îl revelează pe Dumnezeu și, pe de altă parte, ei îi primesc revelația în cel de-al treilea principiu al naturii sale. *De triplici vita*, VII, 48: „Denn es ist das dritte Leben in Gott, das erweckte Leben und nicht ein ewiges: dan in diesem Leben sollen nur die grossen Wunder, so im *Centro* der ewigen Natur liegen, ins sichtbare Wesen gebracht werden: Welcher Figur ewig bleibet, aber nicht in den Essentien, die gehen alle wieder ins Äther; wie es war vor der Schöpfung, also wird es wieder am Ende: aber es bleibet alles stehen von dieser Welt in der Ewigen Natur mit seinen Farben und Gestalt, gleich einem gemahlten Wesen, sonst hätten die Creaturen, als Engel und Menschen, welche ewig sind, keine Freude." Cf. *supra*, p. 196. *De triplici vita*, VII, 23: „Diese Welt ist ein gros Wunder und wäre von den Engeln nie erkant worden in der Weisheit Gottes."

255. În afara propriei manifestări, acest Dumnezeu nu este *Urkund*-ul arzător sau germenele vieții despre care am vorbit mai sus. Este important să nu fie confundați. Cf. textele citate *supra*, nn. 30 și 31, și *De triplici vita*, IX, 61: „Keines Wesens oder Natur".

256. Böhme îl numește *Gott in sich selber*, *Gott ausser der Natur*, *der Ewige Vater*, *Die Ewigkeit*, *Majestät**. *De triplici vita*, IV, 87: „Dan ausser der Natur heisset die Gottheit MAJESTÄT [...] das ausser der Natur ist, hülfe mich nichts, ich könte das in Ewigkeit weder sehen, fühlen noch gründen, sintemal ich in der Natur bin." Böhme va numi mai tîrziu acest Dumnezeu în sine, această divinitate nerevelată, *Gott ausser Natur und Creatur*. Cf. *infra*, Cartea a IV-a.

257. Sursă, *Quael*, *Principium*, *Anfang*, nu *Urkund* sau *Gemüth*. *De triplici vita*, IV, 64; III, 2: „Er allein ist der ewige Anfang." Voință de manifestare: cf. textele citate *supra*, n. 249.

258. *De triplici vita*, I, 36: „Dan Nichts ist nichts, sondern eine ewige Stille ohne Rügung, da weder Finsterniss noch Licht ist, auch weder Leben noch Tod."

259. El este atît de puțin un „nimic", încît este esența a tot și toate. Cf. *De triplici vita*, II, 9; VII, 41.

260. *De triplici vita*, II, 76: „Also verstehet uns, ist Gott der Vater in sich selber, aber ohne Namen: dann Es ist in sich selber die lichte, helle und klare Ewigkeit, ohne Wesen, so wir pur vom Lichte Gottes reden. „Ewige Freiheit", cf. *ibid.*, 88; „Freiheit ausser der Natur", cf. *ibid.*, 24 și 26.

261. Dorința este „seducătoare", ea aparține naturii a cărei sursă și mamă este. *De triplici vita*, II, 12: „Das Begehren [ist] herbe und anziehend." — 13: „Das Begehren [...] zeucht an sich"; este „Die Strenge Macht".

---

* În trad.: Dumnezeu în sine, Dumnezeu în afara naturii, Tatăl etern, veșnicie, măreție (*n.ed.*).

262. *De triplici vita*, II, 78: „Dan wo keine Finsterniss ist da ist eitel Licht ohne Wandel [...] ewige Stille und lichte Wonne."

263. *De triplici vita*, IV, 87, citat *supra*, n. 256.

264. În acest sens, el este *Mysterium* și *Arcanum*; cf. *De triplici vita*, X, 44. Böhme susține că el nu are nume; cf. *De triplici vita*, II, 76, citat *supra*, n. 260.

265. Pentru că nu este decît transparență și deocamdată nu este nici lumină, nici vorbire. *De triplici vita*, III, 1 și 2: „Gott hat keinen Anfang und ist nichts ehers als Er; aber sein WORT hat einen ewigen ungründlichen Anfang in Ihme und ein ewig undgründlich Ende." Dar atît lumina, cît și vorbirea presupun natura. Acea „stille und helle Wonne" nu generează; totuși, *ibid.*, II, 88: „... wan die ewige Freiheit nicht das Wesen der Natur gebäre, so wäre [die Gottheit] kein Vater sondern ein Nichts."

266. *De triplici vita*, I, 35: „Denn die grosse Weite ohne Ende begehret die Enge und eine Einfasslichkeit, darinnen sie sich mag offenbaren. Dan in der Weite und Stille wäre keine Offenbarung; so muss ein Anziehen ind ein Einschliessen sein, daraus die Offenbarung erscheine." *Ibid.*, II, 12: „Die Weite in Enge, um sich zu offenbaren, dan in der ganzen Tieffe wäre sonst nichts und erschein nichts, sondern wäre ewig stille."

267. *De triplici vita*, I, 36: „Auch so mus ein Widerwille seyn: dan ein heller und stiller Wille ist wie ein Nichts, und gebieret nichts. Sol aber ein Wille gebären, so mus er in Etwas seyn, darinnen er forme, u. in dem Dinge gebäre."

268. *De triplici vita*, II, 77: „So Er aber nicht ohne Wesen seyn wil, so verstehen wir seinen Willen, welchen Er in sich fasset aus Nichts, und blos aus und in sich selber: und verstehen wir in seinem Willen das Begehren, und im Begehren das *Centrum* der Gebärerin, darinnen das Wesen geboren wird." *Centrum der Gebärerin* este echivalent cu *feuriger Urkund*.

269. Cf. *De triplici vita*, II, 27.

270. *De triplici vita*, I, 27: „Alles Wesen stehet im Willen. [...] Nun ist derselbe Wille ewig, und herrühret aus nichts als nur aus sich selber: und so der nicht wäre, so wäre alles ein Nichts, weder Finsterniss noch Licht; und so dan Etwas ist, so ist es des ewige Wille, der ist herbe und begehrende, als nemlich Die Wunder der Schöpfung."

271. Cf. *De triplici vita*, I, 36.

272. *De triplici vita*, XVIII, 21: „Es ist der Ewigkeit Recht und ewig Bestehen dass sie nur einen Willen hat: Wan sie der zwene hätte, so zerbräche einer den anderen, und wäre Streit."

273. Cf. *De triplici vita*, II, 77, citat *supra*, n. 268. — II, 87: „Die stille und helle Wonne ist ohne *Quaal*; sie begehret nicht Grimmigkeit, und machet aber doch Grimmigkeit [...] dass [...] die Liebegeburt möge geboren werden." *Ibid.*, I, 27: „So denn nun ein Begehren ist, so zeucht das Begehren in sich, und das Angezogene ins Begehren machet den Wille vol, dass das Begehren vol wird: denn der Wille ist dünne als ein Nichts, und das Angezogene

im Willen machet den Willen dick, und ist seine Finsterniss; also stehet das ewige Begehren in der Finsterniss."

274. *De triplici vita*, X, 29: „So ist nun das Begehren ein anderes als das Wollen, den der Wille ist ohne Wesen und das Begehren macht Wesen. Also ist aus dem ewigen Nichts worden das da ist, und vorhin nichts war als nur ein Wille."

275. *De triplici vita*, II, 11: „So ist nur dis der Wille oder *Centrum* als nemlich Begehren [...]. Dan es ist sonst nichts, mag auch nichts ehers genannt werden als das Begehren im Willen." — 9: „Zwei Willen in einem Wesen."

276. Cf. *De triplici vita*, II, 13 și 14; XIV, 22, 23 și urm. Dorința regenerează voința care a generat-o.

277. Voința este în esență libertate, fiind astfel „în afara" naturii și a acelei *Quaal*. Cf. *De triplici vita*, II, 61; III, 20.

278. *De triplici vita*, II, 75: „Der erste ewige Wille ist in sich selber von der Natur frei." *Urkund*: „Gott hat keinen" (*ibid*., I, 23). *Urkund* (Natur): cf. *ibid*., II, 57 și 58. *Urstand*: cf. *ibid*., III, 10, 28 și 49; VI, 52. La Böhme, *Begehren* este în același timp *Sehnen*; dorința devine astfel tendință și pasiune.

279. *De triplici vita*, I, 30: „So müssen wir nun von den Gestalten in der herben finstern Natur reden: dan auf solche Eigenschaft und Art urkundet sich die Natur. Denn wir verstehen dass sich die Finsterniss sehnet nach dem Lichte, welches ewig gegen ihr stehet, aber in einem andern *Principio*."

280. Cf. *De triplici vita*, I, 23; II, 41; IX, 38 și urm.

281. Cf. *De triplici vita*, I, 41; II, 19 și 88; IV, 73 și 74.

282. Cf. *De triplici vita*, III, 56; VI, 44 și 50; VIII, 5 și 6. *Centrum Naturae* este uneori identic cu *Matrix Naturae*, *grimme Matrix*, numită și cel de-al treilea *centrum*.

283. *De triplici vita*, IX, 109: „So sehnet sich die Natur nach dem Ewigen und wolte gern der Eitelkeit los sein."

284. Cf. *De triplici vita*, II, 14.

285. *De triplici vita*, II, 13: „So zeucht das Begehren an sich und da es doch nichts hat als sich selber, und das Angezogene ist des Begehrens Schwängerung und machet das Begehren vol. Und da es doch nichts ist als eine Finsterniss, denn das Angezogene ist dicker als der Wille, darum ist est des dünnen Willens Finsterniss: dan der Wille ist dünne als ein Nichts und ganz stille, aber das Begehren machet ihn vol." *Ibid*., I, 28: „So nun der Wille im Begehren an sich zeucht, so ist das Anziehen ein Stachel der Rügung, denn der Wille ist dünne als ein Nichts und ist stille als ein Nichts. So denn nun der Wille ein ewiges Begehren ist so zeucht er auch ewig in sich: und da er doch nichts hat anzuziehen, sondern er zeucht sich selber und schwängert sich, das aus dem Nichts eine Finsterniss wird, und das Anziehen macht [...] ein Urkund der Beweglichkeit."

286. *De triplici vita*, I, 29: „Nun aber kan auch der Wille das Anziehen mit der Schwängerung nicht leiden: dan er wil frei sein, [...] so gehet er mit dem Anziehen in sich und fasset in sich einen anderen Willen aus der Finsterniss

auszugehen in sich selber." — 61: „... den anderen Willen in sich selber fasset [...] aus der Schärfe auszugehen." — 62: „Und derselbe andere erborene Wille im ersten Willen ist das Herze des ersten Willens dan es ist das ewige *Centrum* [*centrum*-ul luminii] des ersten Willens."

287. *De triplici vita*, II, 62: „Derselbe andere wiedergefassete Wille aus sich selber auszugehen und zu wohnen in der Ewigen Freiheit ohne *Quaal*, von der Natur, verstehe ihrer Strengigkeit, frei ist [...] den er ist die Kraft des ersten Willens." — 68: „So, müssen wir vom Lichte und von der Flamme der Liebe reden, dan darin wird Gott verstanden." *Ibid.*, III, 3: „Darum ist er des ersten Sohn, und ist recht die Flamme der Liebe, und der Glanz des Vaters."

288. *De triplici vita*, III, 10: „... also die ewige Freiheit der Stille den Glanz fähet, als sein Eigentum, und der erste Wille hierinnen erfüllet wird nach seinem Begehren, was er im Urstande mit seinem Begehren wollte." *Ibid.*, II, 83: „Eine rechte Erfüllung des ersten Willens."

289. *De triplici vita*, II, 85: „... und also zersprenget das Licht die Thore der Finsterniss." — 86: „Und nimmt der Grimmigkeit mit ihrem Blicke den Gewalt." *Ibid.*, III, 20: „Und ist der lichten Ewigkeit Glanz, Stärke und Wesen." — 21: „Kraft, Herz und Leben." — 22: „Und weil er [...] aus der Natur [*centrum*-ul mîniei] erboren ist, so ist er auch der Schöpfer und Macher aller Dinge, aus dem Wesen der Natur." *Ibid.*, II, 89: „Und also ist Licht und Finsterniss gegeneinander, und also ist das Licht der Finsterniss Herr."

290. *De triplici vita*, II, 87: „Dass aber also die Liebe-Geburt möge geboren werden, ursachet der erste Wille aus der stillen Wonne: dan die stille und helle Wonne ist ohne Quaal, die begehret nicht Grimmigkeit, und machet aber doch Grimmigkeit, und so die Grimmigkeit nicht wäre, so wäre keine Schärfe, so möchte auch das ander *Centrum* der Liebe nicht geboren werden, aus welchem das übernatürliche Licht scheinend wird." Cf. *ibid.*, III, 21 şi 27.

291. *De triplici vita*, II, 83: „Dan ausser der Natur ist kein Glanz, obgleich eine lichte stille Wonne ist; sondern der Glanz urständet erst von der Schärfe: nun ist aber in der Liebe Aufgehung keine Schärfe empfindlich; und ob sie gleich ist, so ist es doch nur eine Geburt der Freuden, und eine rechte Erfüllung des ersten Willens, der Gottes ist, welchen Er setzet ins Begehren, und also die Natur gebieret, und aus der Natur das Gewächse der Liebe."

292. *De triplici vita*, II, 26: „Und geben euch dieses zu verstehen, dass diese Freiheit ausser der Natur sey Gott der Vater, und die Natur wird also in ihm erboren, dass er also ist ein Allmächtiger der Natur, gleichwie des Menschen Gemüthe über die Sinnen." — 88: „Dan wan die ewige Freiheit nicht das Wesen der Natur gebäre, so wäre es kein Vater, sondern ein Nichts: so es aber Wesen der Natur gebieret, so wird der Gebärer Vater genant, aus dem Er geboren wird." *Ibid.*, I, 12: „Dan ob gleich das Bander ewigen Natur in Ihm ist, so ist doch der göttliche Geist dem Bande nicht unterworfen: dan der Geist zündet das Band der Natur an, dass es mit des Lichtes Kraft in der Liebe und im Leben des Worts des Herzens Gottes erleuchtet und quellende wird, dass es sey eine heilige Wonne und Paradeis des Geistes, so Gott genant ist."

293. *De triplici vita*, II, 61: „Der erste ewige Wille ist Gott der Vater, seinen Sohn zu gebären, das ist sein Wort, nicht aus etwas anders, sondern aus sich selber." — 60: „Denn das Wort machet die Gottheit offenbar." Cf. *ibid.*, I, 41 și 42.

294. În *De triplici vita*, „calitățile" din *Aurora* se numesc forme (*Gestalten*), spirite (*Geister*) sau *Essentien*.

295. Cf. *De triplici vita*, I, 28; II, 13 și 32.

296. *De triplici vita*, II, 13: „Und das Anziehen im Begehren sind die *Essentien*, als ein Stachel der Empfindlichkeit."

297. *De triplici vita*, II, 13: „Stachel [...] welches wider die Einschliessung streitet, welches dan das Begehren auch nicht mag dulden, und zeucht viel heftiger an sich; also wird der Stachel grösser und wütet wider das Anziehen [...] dan es ist eine Feindschaft, gleich wie Hittze und Kälte."

298. *De triplici vita*, II, 13: „Dan das Begehren gebäret ihn und mag ihn auch nicht." — 14: „Welches [das Ziehen] der Stachel nicht mag dulden und wil über ausreissen, und kan doch auch nicht: dann er wird von seiner eignen Mutter, die ihn gebäret, gehalten."

299. *De triplici vita*, II, 15: „Und das ist rechte Centrum."

300. *De triplici vita*, II, 20: „Denn diese zwo Gestalten, als herbe, kalt und bitterstachlicht, welche sich im dem ewigen Willen durch das Sehnen gebären, halten das Centrum, und machen das Rad der Essentien, darinnen die Sinne und auch die Fühlung der Beweglichkeit immer und ewig entstehet." — 21. „Nun stehen diese beide Gestälte in sehr grosser erschrecklicher Angst in sich selber, ausser den andern Gestälten, welche aus ihnen erboren werden. Denn die Herbigkeit gleichet den harten Steinen, und der Stachel des Anziehens ist der Herbigkeit Zerbrecher, also gehts als ein Rad."

301. *De triplici vita*, II, 24: „Denn zwei Dinge werden mit dem Feur verstanden, als die Freiheit ausser der Natur, und die Strengigkeit der Natur."

302. *De triplici vita*, II, 35: „Der Feurblitz aus der Schärfe macht die dritte Gestalt in der Natur; dan er machet in der Herbigkeit und aus dem Wüter den bittern Stachel, in der herben Angst einen Schwefelgeist, in dem der Blitz stehet; und ist die Sele oder das ewige Leben der viel Gestalten. Denn die Angst macht wieder in sich selber ein Begehren, aus der Angst zu fliehen, da doch nichts ist, das fliehen mag: also ists im *Centro*; und heisset allhier nicht mehr das Centrum" — dar devine rază de lumină și cruce.

303. *De triplici vita*, II, 23: „Also erscheinet des stillen Willens Freyheit in dem Rade in der Wirrung als ein Feur-Blitz."

304. *De triplici vita*, II, 23: „Dan sobald als die Freyheit erscheinet, so verzehret sie die Finsterniss." — 25: „Und das der Blitz also geschwinde verlischet, entstehet daher ihn die Schärfe nicht halten kann."

305. Cf. *De triplici vita*, II, 27, 70 și 71.

306. *De triplici vita*, II, 72: „Dan die herbe Matrix wird dünne und licht und ein Wassergeist, davon das Wasser ist erboren."

307. *De triplici vita*, II, 73: „Erschrickt er viel sehrer als seine Mutter die Herbigkeit und ist auch nicht ein Feind-Schrak, sondern ein gar freudenreicher Schrak der Freuden, dass er seine Mutter also dünne, weich und sanft findet, von welcher er sein feurig Recht verlihret und wird in der ewigen Freiheit des ewigen Willens im *Centro* weiss, helle, lichte, lieblich und freudenreich." Cf. și *De triplici vita*, V, 10–21.

308. *De triplici vita*, V, 10–21. „Und gehet hiermit auf die fünfte Gestalt der Natur, die holdselige Liebe." Cea de-a patra formă, forma foculuí, nu este decît transformarea sau transfigurarea pe care am descris-o. *De triplici vita*, II, 36: „Die vierte Gestalt ist die Verwandlung der harten Herbigkeit, als der Schrack des Blitzes die finstere Herbigkeit erschrecket, dass sie weich und wie todt überwunden wird."

309. Cf. *De triplici vita*, II, 24 și 36. Natura dualã a focului (*Sulphur*) este explicată de Böhme prin distincția dintre *Sul* și *Phur*. Cf. *ibid.*, II, 19, și *supra*, n. 24.

310. *De triplici vita*, II, 29; X, 44: „Das Feur [...] ist eine Ursache der sieben Geister."

311. *De triplici vita*, II, 10: „Der erste Wille heisset nicht Gott, sondern *Natura*, der andere Wille heisset A und O, Anfang und Ende, von Ewigkeit in Ewigkeit. Und in dem ersten Willen wäre die Natur nicht offenbar, der andere machet sie offenbar, dan er ist die Kraft in der Stärke, und wäre einer ohne den andern nichts." Cf. *ibid.*, VII, 43.

312. *De triplici vita*, IV, 67: „Dan der Grimm in der Natur ist das erste." *Ibid.*, I, 52: „Dan das Grimmen-Reich im Zorn der Finsterniss ist im *Centro* und behält seine Quall und Regiment in der Finsterniss." *Ibid.*, VII, 44: „Aus solchem Urkund komme die Teufel [...] und alles was falsch und böse ist."

313. *De triplici vita*, I, 54: „So aber der Vater die ewige Natur in seinem Wesen in sich hält." Cu toate acestea, „ist der Vater nicht in der Quall der Finsterniss".

314. Cf. *De triplici vita*, II, 83, 87 și 88, citate *supra*, nn. 290–292. *Ibid.*, XI, 86: „Aber die Freyheit zeucht sich ins Begehren ins Feur [...] also schärfet sich die Freyheit in dem Feur und erscheinet durchs Feur als Blitz, das ist [...] Glanz und Schein."

315. *De triplici vita*, I, 3: „Und so wir uns denn nun des Lebens entsinnen, was das sey, so finden wir, dass es ein brennend Feur sey, das da zehret; und so das nicht mehr zu zehren hat, erlischt es, wie das an allen Feuren zu sehen ist. Denn das Leben hat seine Zehrung vom Leibe, und der Leib von der Speise: denn so der Leib nicht mehr Speise hat, so verzehret ihn das Lebens-Feur, dass er verwelket und verdirbet, als eine Wiesen-Blume, so die nicht Wasser hat, umfält." *Ibid.*, VIII, 18: „Denn ein jedes Leben ist wie ein Feur."

316. *De triplici vita*, X, 43: „Also begehret das Feur, welches eine Angst ist der Sanftmuth, und die Freyheit ausser der Quall, und greifet nach dem Wasserquell: Und die Sanftmuth [...] begehret Leib, dass sie möchte vorm Feur frei und verdeckt sein." — 42: „Denn die Wesenheit fleucht fürm Feur und komt doch ausm Feur." — 44: „Also zeigen wir dir *Mysterium Magnum*

an [...] denn das Feur verzehret die Wesenheit, darinnen das natürliche Leben stehet; nun aber machet das Feur *Tinctur.*" *Ibid.*, VIII, 33: „Das Feur begehret Wesenheit, das es zu zehren hat [...]. Und die *Tinctur* macht die Wesenheit."

317. *De triplici vita*, IV, 5: „Ein jeder Geist ist ohne Leib rohe und kennet sich nicht."

318. *De triplici vita*, IX, 81: „Nun ist das Licht ohne Wesen, und nur stille und sanfte, das begehret Leben und Geist."

319. *De triplici vita*, IX, 87: „Also [...] sehnet sich das innere Herze nach der äusseren Natur, und wolte sich in dem äusseren in figürlichen Gleichnissen offenbaren, und begehrte also das innere der äusseren zu einer Figur."

320. *De triplici vita*, VII, 41: „Gott der Vater [...]; Er ist die stille Ewigkeit; Er ist die Natur und darinnen Liebe und Zorn; Der Zorn ist eine Ursache seiner Stärke und Macht, und auch eine Ursache des Lebens und aller Beweglichkeit, wie auch im Menschen die Gift [...]. Und wie wir erkennen [...] so ist das Feur eine Ursache des Lichts, und wäre kein Licht ohne Feur, also wäre keine Liebe ohne Licht, das Licht ist die Liebe [...] *die Liebe begehret Leib und das Feur begehret auch den Leib zu seiner Speise, aber er frisset ihn gar auf und das Licht zeucht ihn auf und begehret ihn zu füllen*" (s.n.). — 43: „Das Licht begehret Wesenheit und hält Wesenheit [...] und das Feur begehret alles zu fressen und ein Nichts zu machen und wenn es ein Nichts gemacht hat, so wirds eine Finsterniss [...] und nicht erkennet wird, es wäre denn entzündet." Ceea ce înseamnă că lumina ce purcede din foc implică corpul sau materia care hrănește focul. Cf. *supra*, pp. 132, 143 și 210.

321. Această particularitate a gîndirii böhmiste a fost pusă în evidență de Franz von Baader și, după el, de Émile Boutroux. Cf. Émile Boutroux, *Jacob Boehme*, Paris, 1888, p. 6.

322. Cf. *De triplici vita*, I, 7, 23 și 37.

323. Remarcăm în treacăt că nu citim aceeași deducție oricînd și oriunde. Capitolul XIV prezintă altă deducție, în care primele două forme nu generează fulgerul, ci *Rad* sau *Angst*, roata sau vîrtejul, legătura sau angoasa (în gîndirea lui Böhme, *Angst* se înrudește cu *Enge*), iar a patra formă-putere aparține focului-fulger care pătrunde în vîrtej și iese transformat în lumină. Această modificare este importantă și va fi păstrată; este importantă pentru că permite să i se atribuie *focului* locul central în ansamblul formelor-esențe ale naturii. Cf. *De triplici vita*, XIX, 21 și urm. *Ibid.*, I, 35: „Diese zwei Gestalten sind die ewigen *Essentien* und das ewige Band das sich selber machet." Cf. și *ibid.*, X, 43 și 45.

324. Efortul făcut de Böhme în *De tribus principiis* pentru a-și acorda concepțiile cu noțiunile de alchimie paracelsistă e reluat în *De triplici vita.* Iată pasajele cele mai importante. *Ibid.*, II, 17: „Die Philosophi und hohen Naturkündiger schreiben, wie dass die Natur in dreien Dingen bestehe, als in Sulphure, Mercurio und Sale. Es ist gar recht; aber der Einfältige wird darinnen nichts verstehen: und wiewohl es den Weisen ist offen gestanden in der Begreiflichkeit, so verstehet doch itzt der wenigste Teil das Centrum." — 19:

„Wie bemeldet vom Sulphure, so heisset das *Centrum* billig Phur; so aber das Licht erboren wird, so heisset das scheinende Licht aus dem Phur, Sul, denn es ist seine Sele, als wie ich von dem finstern *Centro*, darinnen das göttliche erboren wird, rede; also auch von der Natur." — 41: „Der Schwefelwurm ist der Geist der das Feuer hat, und brennet. Phur ist das herbe Rad an ihme selber." — 42: „*Mercurius* begreiffet alle vier Gestalten, wie das Leben aufgehet, und hat doch seinen Angang nicht im *Centro*, wie Phur; sondern nach dem Feuerblitze, als die herbe, harte, finstere, Gestalt erschrickt, da sich die Härtigkeit in die weiche Schärfe verwandelt, da der andere Wille als der Wille der Natur, welcher Angst heisset, entstehet, da hat der *Mercurius* seinen Urstand und Begriff." Cum se vede, este chiar mai puțin clar decît în *De tribus principiis*. Nu trebuie să uităm că noțiunile elementelor alchimice sînt foarte puțin clare chiar la alchimiști; Ruland susține că foloseau *Mercurius*-ul în aproape orice împrejurare. Martin Ruland, *Lexicon Alchemiae*, p. 391: „*Mercurius* ist in allen Chymistischen Büchern vorn und hinten, er hat alles gethan, macht jedermann viel zu schaffen, greifft manchen dieff in Seckel und das Gehirn. So ist nun *Mercurius* ein zäh schleimig Wasser, klebt doch nicht, dann est ist truckener Natur, feucht warm, es ist Wasser ganz mit Erden ganz unzertrennlich vermenget, also dass sie entweder bey einender verbleiben oder mit einender verschwinden. — 2: *Specul. Alchim.* sagt: *Mercurius* ist ein lebendig Gold, fol. 23. — 14: Lull. *Mercurius vulgi* kann nicht sein *mercurius philosophorum*. — 20: Allhie mustu wissen zu unterscheiden, was von *Mercurio in genere et in specie* geredt sey, von *mercurio vulgi et nostro*", căci „*Mercurius est unum e tribus principiis* der Leib darin sich die Eigenschafft der Ding erhalten".

325. Cf. *De triplici vita*, III, 2.

326. Cf. *De triplici vita*, II, 27, 72 și 73; V, 95: „So ist die Wesenheit Leib und eine Unmacht, denn sie ist ein Sinken und das Aufsteigen ist Geist."

327. Cf. *supra*, p. 194.

328. *De triplici vita*, II, 73: „Die fünfte Gestalt der Natur, als die holdselige Liebe [...] und allhier ist des Lebens rechter Urstand; dan es die Anzündung des Lichts in der herben *Matrix*." Cf. și *ibid.*, IX, 79 și 80.

329. *De triplici vita*, III, 1: „... die sechste Gestalt der Natur vor uns nehmen, als den *Mercurium* darinnen des Schall erboren wird." Cf. și *ibid.*, IX, 78.

330. *De triplici vita*, IV, 5: „So wir nun wollen reden von der siebenden Gestalt der Natur, so sehen wir vornehmlich dass die Leiblichkeit darinnen stehet: dan ein Geist ist rohe ohne Leib; Da aber doch kein Verstand ohne Leib ist, und auch der Geist in sich selber ohne Leib nicht bestehet: Den eine Gestalt in dem Geiste ist ein Hunger und ein sehnliches Begehren." — 12: „Nun sehen wir [...] dass die siebende Gestalt der Natur eine wesentliche Gestalt ist."

331. *De triplici vita*, V, 53: „Die Leiblichkeit gehet aus der Wesenheit [...] und dieselbe Wesenheit ist das Element Gottes." — 68: „Die Wesenheit ist

Himmel und ist die Kraft oder Leiblichkeit der sieben Geister Gottes, und heisset der Leib Gottes."

332. Cf. *De triplici vita*, V, 39; În *De tribus principiis*, Böhme spusese că folosește termenul *Ternarius Sanctus* „nicht nach dem Geist der lateinischen Sprache". Cf. *supra*, n. 133.

333. Cf. *De triplici vita*, II, 42, citat *supra*, n. 324.

334. Cf. *De triplici vita*, III, 1, citat *supra*, n. 265.

335. *De triplici vita*, III, 14: „Und macht die sechste Gestalt Stimmen, Thon und Klang, [...] aber ganz sanfte." — 15: „Nicht wie der Klang im Feur ersten *Centro*."

336. Cf. *De triplici vita*, II, 53 și 54; IV, 67 și 72.

337. Cf. *infra*, Cartea a IV-a. La Böhme, *Temperatur* înseamnă fie starea de echilibru a puterilor-esențe, fie starea în care puterile se confundă. *Turba Magna*, potrivit lui Martin Ruland, *Lexicon Alchemiae*, s.v., este o „Grosse Versammlung *Astrorum*". La Böhme este o mare *perturbatio*.

338. Această instabilitate terminologică nu se întîlnește numai în cazul termenilor *natura* și *centrum*. Toți termenii sînt la fel de instabili, cu precădere noțiunea atît de importantă a voinței = *Willen*, opusă dorinței ori confundată cu ea; este fie superioară naturii, fie temeiul acesteia. Într-un anumit sens este explicabil, pentru că natura, dar și forțele ei, nu face decît să exprime voința care se generează și se desfășoară în ea. Cf. *De triplici vita*, X, 29; XI, 104.

339. *De triplici vita*, IX, 39; X, 44: „Das Feur ist die achte Zahl nach den sieben Geistern *Naturae*, und ist eine Ursache der sieben Geister."

340. *De triplici vita*, IX, 88: „Die sieben Gestalten des *Centri* Naturae".

341. *De triplici vita*, XI, 104: „Das Wesen aller Wesen ist eine Sucht, Sehnen und Begehren, das urständet aus dem ewigen Willen." *Ibid.*, X, 50: „Die Wunder der äusseren Natur gehen allein ausm *Centro* der ewigen Natur." Cf. și *ibid.*, IX, 40; XIII, 20 și urm.

342. Cf. *De triplici vita*, VIII, 40 și 42; X, 33.

343. *De triplici vita*, XVI, 37: „... Gottes Majestät, welcher Glanz enstehet aus der Schärfe der ewigen Natur, und urständet doch vor der Natur als der Blitz der ewigen Freiheit von deme die Natur [...] den Glanz fanget und ihn im Feur erhebet zu einem *triumphirenden* hohen Lichte. Um welcher Ursachen willen sich die ewigen Freiheit ausser der Natur nach der Natur sehnet, dass sie wil im Wunder offenbar seyn und Majestät und Herrlichkeit und Kraft haben: dan wan keine Natur wäre so wäre auch keine Herrlichkeit und Macht, vielweniger Majestät und auch kein Geist; sondern eine Stille ohne Wesen." Totuși, *ibid.*, IV, 87: „Dan ausser der Natur heisset die Gottheit MAJESTÄT." Termenul și noțiunea de „Măreție Divină" nu sînt preluate de la Luther, cum a crezut Bornkamm (cf. *Luther und Böhme*, Berlin, 1925, p. 110). Pentru Luther, acea *Maiestas* a lui Dumnezeu este *tremenda et metuenda Maiestas* (cf. R. Otto, *Das Heilige*, ed. a XI-a, Stuttgart, 1923, pp. 13 și urm., 114 și urm.; *Aufsätze das Numinöse betreffend*, Stuttgart, 1923, pp. 67 și urm.). Dimpotrivă, la Böhme termenul desemnează transparența și luminozi-

tatea, „slava" și „splendoarea" divine. *De triplici vita*, IV, 81: „Das Wort ist ausm *Centro* der Majestät." *Ibid.*, XIV, 25: „De Majestät ist [...] der Glanz der Gottheit." — 26: „Sanftmuth der Majestät".

344. Cf. textele citate *supra*, n. 290, și *De triplici vita*, XVI, 37 și 38. *Ibid.*, VII, 41: „Der Zorn ist eine Ursache seiner Stärke und Macht und auch eine Ursache des Lebens und aller Beweglichkeit, wie auch im Menschen die Gift." (cf. *supra*, n. 290). Cf. R. Otto, *Das Heilige*[11], pp. 18–19.

345. Cf. *De triplici vita*, XIV, 27; XVI, 13. *Ibid.*, III, 44: „Das Herze oder Wort Gottes von Ewigkeit immer geboren wird, als ein eigen *Centrum*". — 43: „Des Sohns *Centrum*." *Ibid.*, II, 20: „Der andere Wille [...] ein eigen *Centrum*". *Ibid.*, IV, 67: „Zwei *Centra*".

346. *De triplici vita*, III, 45: „Gott ist Geist: Er wäre aber in sich nicht offenbar aber sie siebende Gestalt macht ihn offenbar [...] dan sie heisset *Ternarius Sanctus*." — 18: „Wan ich aber sage *Ternarium Sanctum*, so habe ich hierinnen die Dreizahl in sieben Gestalten [...]. Nicht nach der lateinischen Sprache, sondern nach der Natursprache." Cf. *ibid.*, V, 39 și urm.

347. *De triplici vita*, V, 20: „Also geben wir euch zu verstehen [...] des Vaters Eigenschaft ist nicht Finsterniss, sondern die Finsterniss wird im strengen Begehren erboren; und des Vaters Eigenschaft ist die lichte freie Ewigkeit." *Ibid.*, IV, 64: „Dan der Vater erbieret die Natur aus der ewigen stillen Freiheit, die er selber ist und in der Stille doch nicht Vater heiseet." *Ibid.*, V, 14: „... in dieser siebenden Gestalt stehet des Vaters Natur in grosser Heiligkeit offenbar, nicht im Feur [...] denn er ist der Geist des Lebens."

348. Cf. *supra*, p. 112.

349. *De triplici vita*, II, 66: „Nicht ist es zu verstehen, dass die Gottheit also [...] Anfang und Änderung nehme, Nein; sondern ich schreibe auf Art wie man das Göttliche Wesen sol lernen verstehen, dan wir können nicht englische Worte führen [...] und können nicht ganz reden, sondern Stückwerk." — 67: „Dan das Göttliche Gemüthe im Herzen Gottes ist allein ein Ganzes und sonst nichts [...] und ist Gott alleine frey und sonst nichts." *Ibid.*, IV, 63: „Und das Wort aus den Kräften der Natur ist des Lichtes Feur aus welchem der Schein gehet, der die ganze Tieffe des Vaters erleuchtet." — 68: „Der erste Wille des Vaters zur Gebärerinn der Natur eben nur dieses sein liebes Herze begehret und das ist des Vaters Willen, das liebste über die Natur."

350. *De triplici vita*, III, 49: „So nun alle Geschöpfe im Vater stehen und Er auch darum Vater heisset als aller Wesen Vater, und wir Menschen auch als seine Kinder."

351. *De triplici vita*, IV, 72: „Und der Heilige Geist ist die dritte Person." — 77: „Darum ist er der Former und Bilder in der Natur als ein Gewaltiger und Allmächtiger." — 78: „Dan er führet das Schwert der Allmacht. [...] Er urständet sich im Vater von Ewigkeit ohne Anfang, dan ohne Ihn wäre der Vater nichts als eine ewige Stille, ohne Wesen." — 81: „Er ist der Schlüssel

in den Blicken des Willens in den *Essentien* [...] und gehet mit der Kraft des Worts aus dem Herzen aus und verrichtet des Willens Gedanken."

352. Böhme insistă asupra non-separării, asupra felului *ineinander* de a fi al celor trei momente ale vieții divine, al celor trei „persoane", tot așa cum va insista asupra unității vieții triple, dar unice, a omului. Se observă foarte ușor că unitatea îl preocupă mult mai mult decît Treimea. Cf. *De triplici vita*, V, 39 și 40; IV, 69: „In einander wie Feur und Licht". *Ibid.*, VII, 41: „Gleichwie Gott der Vater selber alle Ding ist, Er ist die Drey-Zahl der Gottheit."

353. *De triplici vita*, III, 21: „So aber dasselbe ewige Wesen hat wollen offenbar sein, so hat es müssen einen Willen schöpfen, welcher begehrend ist [...] und musten die sieben Gestalten der ewigen Natur erboren werden." *Ibid.*, IV, 32: „Dan vor dem *Fiat*, ehe Gott das fassete, ging das Rad der ewigen *Essentien* ohne Wesen im Wunder; aber als Gott den Willen ins *Fiat* setzte so gings im Wesen und da hat sich angefangen die Zeit, die vor in Ewigkeit nicht war." Cf. *ibid.*, V, 91.

354. Cf. *De triplici vita*, IV, 40, 41 și 42; cf. *supra*, p. 240.

355. *De triplici vita*, V, 44: „Die Weisheit Gottes ist ein ewige Jungfrau [...] und stehet als ein Bildniss Gottes, ist ein Ebenbild der Dreizahl."

356. *De triplici vita*, V, 44: „Es stehet in ihr die grossen Wunder, welche der H. Geist erblickeit, und das Wort des Vaters durch die herbe *Matricem* als durch das *Fiat* schaffet, und ist die Wunder-Weisheit ohne Zahl." — 81: „Diese Welt [...] ist eine Figur aus seiner Weisheit."

357. *De triplici vita*, X, 30: „Schöpfen heisset in den Willen fassen dasjenige, was in der Figur in dem Willen stehet." — 31: „Also hat Ihme der Geist Gottes auch ein Model nach seines gleichen in seinen Willen gepflanzet et und das Model also geschaffen."

358. *De triplici vita*, VII, 23: „Die Bildniss der Drei-Zahl, als die ewige Jungfrau, welche stund im *Ternario Sancto* in der Ewigen Weisheit, in der Wesenheit als eine Figur." *Ibid.*, X, 47: „Denn in der Weisheit erscheinet aller Göttlichen *Essentien* Wesenheit", precum și textele citate *supra*, nn. 355–357.

359. *De triplici vita*, VII, 24: „So wäre das *Centrum Naturae* den Engeln auch in Ewigkeit nicht offenbar worden [...] wan nicht wäre diese Welt mit den Sternen und Elementen geschaffen worden", precum și textele citate *supra*, n. 254.

360. Cf. *De triplici vita*, V, 81, citat *supra*, n. 356, și: „Und ist diese Welt auch nichts anders als eine Gleichniss der ganzen Gottheit, in Liebe und Zorn, in und ausser der Natur." *Ibid.*, XVIII, 22: „Gott hat sich aus sich in Gleichnissen und Bildnissen offenbaret."

361. *De triplici vita*, VI, 44: „Die Sterne sind aus dem *Centro Naturae*; sie sind die *Essentien* der sieben Gestalten den Natur. [...] Darum sind der so viel ohne Zahl für uns zu rechnen; weil ihr aber gleichviel also eine gewisse Zahl ist, so wissen wir daraus, dass sie müssen wieder ins *Aether* gehen. [...] Dan was sich zählen und greiffen lässet, das ist nicht ewig, es hat Anfang und Ende."

362. *De triplici vita*, VI, 47: „Diese Welt macht Anfang und Gott in der Drey-Zahl ist der Anfang; auch so machet sie Ende, das ist die Ewigkeit und das ist auch Gott: dan vor dieser Welt war alleine Gott von Ewigkeit und nach dieser Welt ist auch alleine Gott in Ewigkeit. Das wir aber solches nicht begreiffen, das ist dass in Gott kein Begriff ist; denn wo ein Begriff ist da ist Anfang und Ende." Cf. și *ibid.*, VII, 22; XI, 61.

363. *De triplici vita*, VI, 59: „Also [...] ist der gestirne Himmel als das dritte *Principium* dieser Welt auch geschaffen worden als ein ganz *Corpus*, welches einen Umfang hat." — 61: „Dan es hat einen hohen runden Umfang gleich einem Cirkel und daran stehet das Gestirne."

364. Cf. textele citate *supra*, n. 44. *De triplici vita*, XIII, 31: „Ein Ding das aus einem Anfang wachset, das hat Anfang und Ende, und wachset nicht höher als das Ding in seiner Zahl hat." Potrivit lui Böhme, perioada întoarcerii „constelațiilor" este de douăzeci și nouă de ani, adică un *seculum* (cf. *ibid.*, IX, 83). Sînt douăzeci și nouă de ani pentru că atît durează „perioada" lui Saturn (*ibid.*, X, 37); în ce privește ideea de *seculum*, ea dăinuie de la pitagoreici la toți astrologii Antichității și Evului Mediu.

365. *De triplici vita*, VII, 47: „Aber dieses Regiment und Geist (das dritte *Principium*) hat nicht Göttlichen Verstand und Witz, denn es hat Anfang und Ende; was nun Anfang und Ende hat, das ist nicht geistlich oder Göttlich, sondern natürlich und zerbrechlich." Cf. *ibid.*, XVIII, 2.

366. *De triplici vita*, VI, 44: „... des Menschen Geist und Sele keinen Anfang und Ende hat, und sich nicht zählen lässt." *Ibid.*, IV, 65: „Gleichwie des Menschen Gemüthe nur ein Wille ist un fasset aber in sich aus dem einigen Willen unzehlich viel Willen." *Ibid.*, XVIII, 3: „Der rechte Mensch in der himmlischen Bildniss hat keine Zeit: Seine Zeit ist gleich einer runder Crone oder einem ganzen Regenbogen der keinen Anfang hat und kein Ende. Denn die Bildniss, welche die Gleichniss Gottes ist, die hat weder Anfang noch Zahl."

367. Cf. *De triplici vita*, VII, 22; XI, 61. Pe de altă parte, aceasta nu îl împiedică pe Böhme să susțină unicitatea actului creator (cf. *ibid.*, IX, 39; IV, 25) și să admită o multiplicitate a acestuia, făcînd în așa fel, încît celor șase zile ale creației să le corespundă șase acțiuni distincte. Cf. *ibid.*, IX, 44 și urm.

368. *De triplici vita*, VII, 22: „Zum dritten wird sich am Ende der Welt des H. Geistes Natur bewegen, da die Welt wird wieder ins *Aether* gehen und die Todten aufstehen", precum și *ibid.*, XI, 37.

369. *De triplici vita*, IX, 10: „Dan in der Zeit der Schöpfung ist alles, Bös und Gut, hervor gegangen", precum și *ibid.*, IV, 25.

370. Astfel, este necesar ca oamenii să fi fost „văzuți" de Dumnezeu în Înțelepciune, adică să fi preexistat în ea. *De triplici vita*, V, 44: „In ihr hat der H. Geist erblicket die Bildniss der Engel, sowohl die Bildniss der Menschen, welche das Verbum Fiat geschaffen hat." *Ibid.*, XI, 106: „Wir waren vor den Zeiten der Welt in seiner Weisheit erkant, und Er schuf uns ins Wesen, auf dass ein Spiel in Ihme sei", precum și *ibid.*, VI, 68.

371. La asta se poate ajunge în două moduri: făcînd din cel de-al treilea principiu un principiu veșnic (în Dumnezeu) și introducînd lumea îngerilor și lumea demonilor în acest principiu.

La Böhme această tendință este contracarată de alta, care, concentrînd acțiunea divină în cel de-al treilea principiu, apropie lumile primului și celui de-al doilea principiu de esența sau de Natura divină ca atare, plasînd îngerii în *Ternarius Sanctus* (cf. *De triplici vita*, IV, 12; VIII, 2). Dar Böhme știe că cele trei lumi sînt *ineinander*; ele nu sînt „separate", cum nu sînt separate nici cele trei principii în Dumnezeu, nici cele trei vieți în om. Unității divine și unității omenești trebuie să le corespundă o unitate în univers; mai exact, o unitate a universului.

372. Cf. *De triplici vita*, VII, 21.

373. Cf. *supra*., p. 207.

374. Cf. *De triplici vita*, VII, 46; VII, 21: „Denn die Wunder so von Ewigkeit in der Weisheit geschen worden ohne Wesen, die mussten zum Wesen kommen, und also in der Zeit der Gestalten der Natur." O dovadă suplimentară ar fi faptul că *Ternarius Sanctus* exprimă întreaga „Treime biruitoare" și esența (*Wesenheit*) tuturor formelor (*Essentien*) Naturii divine. Cf. *ibid*., X, 47.

375. *De triplici vita*, VIII, 9: „Der Zorn ist auch Gottes und ist Gottes grösseste Macht." Cf. *supra*, n. 320. *De triplici vita*, VII: „Das Feur ist eine Ursache des Lichts und wäre kein Licht ohne Feur, also wäre keine Liebe."

376. Sînt *streng* și *böse*, dar nu asemeni focului. Ele nu sînt „rele" cînd se află la locul lor, de pildă în creaturile cerești care (cf. *De triplici vita*, VII, 44) „haben das Feur verborgen in sich".

377. Cf. *De triplici vita*, IV, 33; XI, 26 și urm.

378. Cf. *supra*, p. 153.

379. Cf. *De triplici vita*, III, 1; XVI, 38, și textele citate *supra*, nn. 343 și 350.

380. Cf. *supra*, p. 218; *De triplici vita*, X, 48: „Eine jede *Imagination* macht Wesenheit."

381. Cf. *supra*, n. 360.

382. Cf. *supra*, n. 266.

383. Nu trebuie să confundăm această necesitate cu ideea potrivit căreia contrariile se generează reciproc, *causaliter*, precum focul lumina; la rîndul ei, lumina generează și hrănește flacăra. Este adevărat, de cele mai multe ori însuși Böhme confundă aceste noțiuni atît de diferite.

384. *De triplici vita*, IV, 15: „... der Leib oder die Wesenheit nicht also ein Tod sei der nichts tauge, und nur ein unnütz Ding sei, denn die Ersinkung treibet seine Quall unter sich und gibt Gewichte, und das Feur über sich, und gibt Geist, Leben und beweglichkeit."

385. Cf. Hedwig Conrad-Martius, *Metaphysische Gespräche*, Halle, 1921, pp. 81 și urm.

386. Cf. *De triplici vita*, VI, 89 și urm.

387. Cf. *De triplici vita*, VII, 34; VIII, 7; XI, 27 și urm.; XI, 41 și 101.

388. *De triplici vita*, VII, 18: „Es spricht die Vernunft: so diese Welt den Menschen schädlich ist, warum hat Gott den Menschen darein gesetzet? Oder warum hat Er sie geschaffen?"

389. *De triplici vita*, 21: „Dass aber Gott das dritte *Principium* sollte un des Menschen willen verwerfen und wieder vor der Zeit der Vollendung ins *Aether* setzen, das kan auch nicht sein."

390. Cf. textele citate *supra*, nn. 254 și 359.

391. Cf. *De triplici vita*, VI, 80; VII, 36; VIII, 9; XII, 44; XIII, 37 etc.

392. *De triplici vita*, VI, 20: „Es liget an Nimands Wähnen oder Wissen, auch an keiner historischen Meinunge, sondern am Wohlwollen und Wohltuhn."

393. Notăm în treacăt că ideea de două „lumi veșnice" presupune veșnicia Infernului.

394. Am văzut mai sus (n. 353) că timpul apare o dată cu crearea lumii celui de-al treilea principiu.

395. Cf. *De triplici vita*, II, 86 și urm., unde crearea lumii celui de-al treilea principiu este la fel de necesară.

396. Cf. *De triplici vita*, V, 83 și 84; IX, 40. Pentru Böhme, caracterul voluntar al creației nu poate fi pus la îndoială, deoarece Dumnezeu este înainte de toate voință, este „în sine" libertate, fiind superior naturii.

397. Cf. *De triplici vita*, VII, 25 și urm. Cum am văzut, *De tribus principiis* ezita între două concepții posibile, afirmînd în special că mărul, aparținînd celui de-al treilea principiu, nu se deosebea de merele din zilele noastre, iar faptul în sine de a-l mînca — în locul fructelor din Paradis — îl hărăzise definitiv pe Adam celui de-al treilea principiu; *De triplici vita* confundă Paradisul cu grădina Edenului; diavolul pare să fi „otrăvit" într-un mod anume mărul din pomul cunoașterii; dimpotrivă, celelalte fructe nu au fost „maculate" de această influență malefică.

398. Cf. *De triplici vita*, VII, 28; V, 138.

399. Cf. *De triplici vita*, VII, 27 și 37. Adam alterase ordinea principiilor în el (cf. *ibid.*, XVIII, 3) și în lume. El fusese creat pentru a restabili ordinea, dar a răsturnat-o definitiv. Cf. și *ibid.*, VII, 25; XI, 12.

400. *De triplici vita*, IV, 58: „Es ist keine Creatur weder im Himmel noch in dieser Welt, da alle drei *Principia* darinnen offen stünden als im Menschen." *Ibid.*, IX, 6: „Keine Creatur kan der Welt Wunder an Tag und Licht bringen, als der Mensch."

401. Cf. *De triplici vita*, XVIII, 3, citat *supra*, n. 366. *Ibid.*, IV, 4: „Denn wie Gott von Ewigkeit hat das Wesen dieser Welt in seinem Worte gehabt, welches er immer in die Weisheit hat gesprochen; also haben wirs auch in unsern Worte und sprechen es in die Wunder seiner Weisheit."

402. *De triplici vita*, VI, 5: „Dan Gott ist selber das Wesen aller Wesen und wir sind als Götter in Ihme durch die Er sich offenbaret." — 2: „Dan der Geist gibt jedem Dinge Namen, wie es in der Geburt in sich selber stehet [...] und ist nicht anders als machte der Geist [menschliche] ein solch Wesen wie die

Schöpfung ist." Din acest punct de vedere, Böhme nu este consecvent. Cîteodată spune pur și simplu că lucrurile dispar, că numai forma lor subzistă. Cf. *ibid.*, V, 131; VIII, 48.

403. Cf. *De triplici vita*, XVIII, 9; V, 129.

404. Cf. *De triplici vita*, XVIII, 3, citat *supra*, n. 366, și *De triplici vita*, I, 9.

405. Cf. *De triplici vita*, I, 1; V, 129. Așa ar putea fi interpretată această observație enigmatică: „Von einer Wiedergebärung in dieser Welt haben wir nie etwas gehört." Probabil că tocmai îl „audiase" pe dr. Walter.

406. La Böhme, noțiunea de corp astral este un dat al științei: el nu îl va abandona niciodată, va admite chiar șapte corpuri diferite. Cf. *Sex puncta theosophica*, VII, 14.

407. Cu toate acestea, în *De triplici vita*, IX, 104 și 105, *Matrix* apare ca sursă a spiritului. *Tinctur* este adesea sinonimă cu viața spirituală.

408. *De triplici vita*, III, 43: „Die sieben Sterne sind die sieben Geister Gottes des Vaters, welche verborgene Sigel sind."

409. *De triplici vita*, VI, 61: „Die Sternen sind die *Essentien* aus den Gestalten der Natur." Böhme insistă în mod deosebit asupra faptului că întreaga natură (binele și răul) provin din astre (cf. *ibid.*, XI, 102); din astre provine viața animală (cf. *ibid.*, VII, 47; IX, 53 și 54), ba chiar rațiunea rațională, artele și meseriile (*ibid.*, VII, 48). Numai inteligența (*Verstand*) are o origine superioară. Dar pe de altă parte, Böhme insistă asupra similitudinii dintre structura omului și cea a universului (cf. *ibid.*, V, 92). „Impenetrabilitatea" acestei lumi (spațiul interplanetar), spune el, este precum sufletul și spiritul omului (*Gemüthe*), iar imaginația acestui *Gemüth* este cea care generează obiectele. *Ibid.*, VII, 47: „Die ganze Tieffe zwischen Erden und Sternen ist wie ein Gemüthe eines Menschen [...] bald vergaffet sie sich an einem Sterne, bald an einem anderen."

410. Cf. *De triplici vita*, IX, 50 și urm.

411. Cf. *De triplici vita*, IX, 53 și 82; X, 5.

412. Cf. *De triplici vita*, IX, 89 și 104.

413. Cf. *De triplici vita*, IX, 104 și 105. *Matrix* reprezintă atît corporeitatea (*Wesenheit*), cît și spiritul (Geist). *Tinctur* reprezintă viața (*Leben*) sau sufletul (*Sele*).

414. Cf. *De triplici vita*, IX, 58; X, 37 și 38.

415. Cf. *De triplici vita*, IX, 74 și 88.

416. Cf. *De triplici vita*, IX, 67.

417. Cf. *De triplici vita*, III, 42 și urm.; IX, 63 și 67.

418. Cf. *De triplici vita*, III, 67. În Apocalipsă există douăzeci și patru de bătrîni. Dacă înmulțim 3 cu 24 obținem 72, numărul lui Babel și al confuziei limbilor (*ibid.*, 68). Observăm că, în Cabală, numărul 72 îi aparține lui Dumnezeu, numărul său întreg fiind compus din 72 de litere. Dacă lui Böhme i-au trecut pe la ureche speculațiile cabalistice referitoare la acest număr, el a fost cu siguranță prost informat.

419. Cf. *De triplici vita*, I, 40, 41 și 42; II, 80 și 81. Noțiunea de Cuvînt permite a unifica într-un singur proces întreaga evoluție divină-cosmică. Böhme distinge în Dumnezeu două vorbiri: vorbirea mîniei sau a naturii, cu ajutorul căreia Dumnezeu se exprimă pe sine în lumină și își generează Fiul, și vorbirea forței, Cuvînt exprimat (natura este Cuvîntul ascuns). Dar pe de altă parte, vorbirea mîniei sau natura, aflată sub influența vorbirii luminii, a inimii luminoase a lui Dumnezeu, se transformă în *matrix* (apă dulce) și generează o infinitate de esențe care se reexprimă (*wiederaussprechen*) în lumea vorbirii divine. Această concepție va juca un rol foarte important mai tîrziu, cînd o vom examina în detaliu. Pentru moment, ne mulțumim a spune că Böhme era conștient de înrudirea dintre doctrina exprimării, care îi aparținea, și doctrina clasică a Cuvîntului.

420. Termenul *Fiat* își întregește astfel sensul. Cf. *De triplici vita*, IX, 40.

421. Este cu atît mai ciudat cu cît, în *De triplici vita*, această lume nu este în nici un caz locul ontologic nefast al creației. Cum am văzut, această lume are un rol foarte important de jucat. Pe de o parte, aceasta este o temă tradițională a speculației creștine; pe de altă parte, *realiter*, această lume nu valorează prea mult și, pînă la urmă, este sortită distrugerii.

422. *De triplici vita*, VIII, 33: „Also dennoch ist ein Begehren in uns nach dem höchsten Gute, und nach der Ewigkeit, so ist dasselbe Begehren aus dem ewigen und höchsten Willen." Cf. *ibid.*, 17 și 30.

423. *De triplici vita*, VIII, 15: „Dann wan wir aus dem Leimen oder Erden dieser Welt wären so wären wir Leim und Erden wie ein Vieh, das keinen Verstand hat. Wir könten nicht den Grund dieser Welt erkennen, denn ein Topf kennet nicht seinen Töpfer und ein Werk den Meister." Dimpotrivă, omul vine din eternitate și participă la ea; de aceea, fiind imaginea lui Dumnezeu și a lumii, îl poate cunoaște pe Dumnezeu, dar poate cunoaște și lumea. *Ibid.*, 16: „So haben wir Menschen noch eine höhere Wissene und Erkenntniss, dan wir können allen Dingen ins Herze sehen, wes Wesens und Eigenschaft es sey."

424. Cf. *De triplici vita*, VIII, 16 și 17; IX, 18.

425. Cf. *De triplici vita*, IX, 18.

426. Cf. *De triplici vita*, IX, 87 și 109; 17, 33 și urm. Aceste „numere" sînt foarte ciudate. Faptul că Böhme încearcă să ajungă la numărul zece al acelor δυνάμεις pare a semnala că avem de-a face cu o influență a sistemului de sefirot, cunoscut probabil prin intermediul dr. Balthazar Walter. Este aproape o certitudine faptul că Walter îi comunica noțiunile cabalistice; există o tradiție extrem de îndelungată care susține acest lucru. Glusing (*Mehrere historische Merkwürdigkeiten*, V, 45, Werke, II, 2, col. 76) scrie: „Es findet sich in den *Collectaneis* des jüngeren Richter eine dienliche Anmerkung so in dieses Buch *Mysterium Magnum* gehört und zwar zum cap. XIX, § 20, wo *Autor* schreibet: WIE GOTT MOSE EINE ANDERE SCHRIFT AUF EINE KUGEL GAB. Dabey gesagter *Collector* folgendes erinnert: [...] des sel. *Jacob Boehmens Teut.* Meinung von den 2. Kugeln, darauf das Gesetz geschrieben, rühret her aus mündlicher *Conversation* mit *Dr. Balthazar Waltern*, der es beym, *Reuchlino*

gelesen [...]. Denn dieser *Reuchlinus* schreibet in seinem dritten Buch von der *Kabalist*ischen Kunst, pp. 705, etc., wie folgt." Urmează pasajul lui Reuchlin. Richter arată că această informație (legea scrisă pe o sferă) se găsește și la „*Paulum Riccinen* im 4ten Buch vom Himmlischen Ackerwerk und Fr. *Angelinus de Burgo Nouvo* über den 33. *Kabalist*ischen Schluss-Punkten *Joh. Pici*, p. 825", și că provine chiar din Zohar: „*Collectanea* tînărului Richter" nu reprezintă de fapt decît ed. Thorn. O veche tradiție afirmă că tînărul Richter era fiul *Primarius*-ului Gregor Richter (cf. *Mehrere historische Merkwürdigkeiten*, V, 9, col. 58), ceea ce explica intervenția providenței divine, fiul lui Richter recunoscînd și, într-o anumită măsură, răscumpărînd greșeala tatălui. Din nefericire, Jecht demonstra (cf. *op. cit.*, p. 34) că această tradiție nu este decît o pură legendă.

427. Desigur, literele ebraice care ornează spirala (p. 969 în ediția *in-4°* din 1715) nu îi aparțin lui Böhme. Poate că au fost adăugate de Frankenberg, care era „ein sonderlicher Liebhaber der *magischen Figuren*". Cf. *Mehrere historische Merkwürdigkeiten*, V, 47, col. 78.

428. În acest sens, *Aurora* vorbea despre sufletul animal (*animalische Sele*). *De tribus principiis* vorbește despre *rechte Sele*.

429. *Speculare* = *spigeliren*, provenind din *speculum* = *Spigel*, înseamnă, potrivit lui Böhme, a servi drept oglindă pentru adevărul divin, a-l reflecta în sine, a-l revela. Cu privire la acest subiect, se poate observa în *De triplici vita* că Böhme insistă deseori asupra caracterului individual și distinct al diferitelor revelații divine; fiecare om reprezintă o astfel de revelație și fiecare om își are propria revelație. Cf. *De triplici vita*, VII, 24; XII, 8 etc.

430. Titlul *Psychologia vera* nu îi aparține lui Böhme, ca, de altfel, nici unul dintre titlurile latinești ale lucrărilor sale. A fost dat celor *Patruzeci de întrebări cu privire la suflet* (*Vierzig Fragen von der Selen*) de J. von Werdenhagen, care a publicat traducerea în limba latină a lucrării la Amsterdam în anul 1632.

431. Astfel, A. Bastian, *op. cit.*, p. 14. Studiul lui Bastian — pînă de curînd singurul publicat cu excepția cărții lui Fechner — dedicat analizei evoluției intelectuale a teozofului este atît de superficial, încît ne întrebăm dacă Bastian l-a citit cu adevărat pe Böhme. P. Hankammer a consacrat evoluției lui Böhme cîteva pagini în *Jakob Böhme*, Bonn, 1924, pp. 307-311, dar o prezintă total inexact, drept o trecere de la panteism la misticism. (Asupra cărții lui Hankammer, cf. studiul nostru din *Revue d'Histoire des Religions*, 1926.) Singura analiză serioasă a problemei aparține lui H. Bornkamm, care îi consacră un capitol în *Luther und Böhme*, Berlin, 1925.

432. Cf. *Psychologia vera*, prefață și I, 2.

433. A. Bastian atribuie acest rol lucrării *De Incarnatione Verbi*; or, de fapt, *De Incarnatione* este prima scriere de maturitate; am considerat inutil să o analizăm separat, deoarece toate concepțiile expuse se regăsesc mai clar exprimate în lucrările ulterioare. Este și opinia lui H. Bornkamm, cf. *op. cit.*, p. 63; în ce ne privește, vom merge și mai departe decît Bornkamm, spunînd

că termenul *Urgrund*, care marchează după părerea lui ultima perioadă a gîndirii lui Böhme, nu apare în *De Incarnatione Verbi*, cum credea, ci în *Psychologia vera.*

434. Cf. *supra*, pp. 44, 127, 224 și 258.

435. Astfel, I: *Woher die Sele vom Anfange der Welt ist entstanden?* III: *Wie sie zum Bilde Gottes geschaffen sey?* VI: *Was der Selen Vermögen sey?* VII: *Ob die Sele leiblich oder nicht leiblich sey?* Iată răspunsul la ultima întrebare, cf. VII, 4: „Also geben wir euch zu verstehen, dass die Tinktur der rechten Selen Leib sey" — 10: „Die rechte Sele hat keinen geistlichen Leib, der Sele heisset" — 15: „Der Leib gehöret (was die Sele pur antrifft) nicht zum Wesen der Selen; dan der Leib ist der Selen Spigel und Wohnhaus auch Eigentuhm."

436. Termenul *Ungrund* (format la fel ca *Unding*) nu a fost, la drept vorbind, creat de Böhme; cuvîntul exista dinainte (cf. Grimm, *Wörterbuch* etc., s.v.), dar nu avea sensul dat de Böhme; *Ungrund* înseamnă la prima vedere absența rațiunii, pseudorațiune, pseudomotivație; Böhme însuși îl folosește uneori în acest sens, vorbind despre acei *Ungründe* pe care „doctorii" și teologii îi aduc în sprijinul afirmațiilor gratuite și false. Sensul special dat de Böhme termenului este derivat din sensul inițial, dar teozoful îl lărgește considerabil și îi atribuie valoare ontologică. *Ungrund*-ul este [ceva] ce nu este nimic, nici măcar temei, cauză sau rațiune a ceva ce poate fi. De asemenea, *Ungrund*-ul este [ceva] ce nu are nici cauză, nici temei, nici rațiune. Fiind astfel diferit de orice și separat de tot, *Ungrund*-ul este absolutul (*ab-solutum*), în sensul cel mai deplin al cuvîntului. Prin urmare, traducem *Ungrund* cu „Absolut".

437. La Böhme, dar și la Schelling, *Grund* desemnează în același timp rațiunea și cauza a ceva, temeiul său ideal și cel real. Böhme va spune că *Ungrund*-ul își găsește *Grund*-ul în divinitatea luminoasă, căci acolo își află „rațiunea de a fi", adică *Grund*-ul germenelui ființei este ființa. Pe de altă parte, în natură sau în „mînia" arzătoare a acelui *Centrum Naturae*, *Ungrund*-ul nu ține de ființa *Grund*-ului său, care este temeiul cauzal și real al ființei sale (în măsura în care este Dumnezeu, ființă împlinită — germenele fiind identic cu ființa al cărei germene este).

438. Schelling (cf. *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Werke, VII, Stuttgart, 1860, pp. 406 și urm.) a confundat termenii *Ungrund* (Absolutul care este în mod absolut un absolut), *Ungrund* (Absolutul în măsura în care este temeiul și cauza ultimă a lucrurilor) și *Abgrund* (abis arzător și fără fund) și a denaturat interpretarea lui Böhme, influențîndu-i pe istoricii care i-au urmat. După el și datorită lui, toată lumea vorbește despre *duckler Ungrund*, ceea ce este un nonsens. *Ungrund*-ul nu este nici clar, nici obscur, iar dacă ar exista, ar fi transparență, nu întuneric. Și Schopenhauer a favorizat confuzia dintre *Ungrund* și *Abgrund*. Schopenhauer (cf. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, II, § 8, în Werke, III, Inselverlag, p. 31) apropie *Ungrund*-ul lui Böhme de acel βύθος al gnozei

valentiniene: „Dem Jakob Böhme mus Das irgend wie aus der Ketzergeschichte zu Ohren gekommen sein, und aus dessen Händen hat Hr. von Schelling es gläubig entgegengenommen."

439. *Grund* în ambele sensuri.

440. *Abgrund* desemnează infernul pe care orice ființă îl poartă în sine.

441. La Meister Eckhart, Tatăl, sursa și originea Treimii, se distinge foarte greu de divinitate. Cf. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, Paris, pp. 177 și urm.

442. Iată încă una, XVIII: *Woher und warum die Widerwärtigkeit des Geistes und des Fleisches sey?*, întreabă Walter, iar răspunsul lui Böhme, fără a fi diferit de cel dat în lucrările anterioare — Böhme insistă (cf. I, 2) asupra necesității cunoașterii lucrărilor pentru o bună înțelegere a răspunsurilor —, este cu siguranță mult mai clar și mai precis: — 3: „Und wäre Gottes Majestät nicht, wan nicht sein Zorn wäre, der das [...] Verborgene der Ewigkeit durch den Grimm der Natur schärfet, dass es in Feur verwandelt wird, daraus das hohe Licht in der freien Ewigkeit erboren wird, welches in dem sanften Quall eine Majestät machet." — 19: „Also könnet ihr ja die Widerwärtigkeit des Geistes und Fleisches verstehen [...]: dan einer wil Gott haben, und der ander wil Brot haben, *und sind beide nützlich und gut*" (s.n.).

443. XXI: *Wo sie* [die Sele] *hinfahre wan sie vom Leibe scheidet, sie sey selig oder unselig?* XXXIII: *Was für Materiam unsere Leiber in jenem Leben haben werden?* XXXVIII: *Von denen Dingen, die zu Ende der Welt geschehen sollen?*

444. Cf. *Psychologia vera*, XXI, 7; XXII, 11.

445. Cf. *Psychologia vera*, XXIII și XXXIII.

446. Cf. *Psychologia vera*, XXX.

447. Cf. *Psychologia vera*, I: *Woher ist die Sele vom Anfang der Welt entstanden?* — 11: „So habt ihr am Feur eine gnugsame Erkenntniss des Wesens aller Wesen." — 12: „Nun verstehen wir am Feur zehn Gestalten." Natura este identificată formal cu focul, lucru de la sine înțeles, pentru că focul este viața sau cel puțin sursa ei. Astfel, *ibid.*, I, 211: „So ist nun das Feur die erste Ursache des Lebens, und das Licht die andere Ursache und der Geist die dritte Ursache und ist doch ein Wesen, welcher sich in einen Leib schliesset und offenbaret, und also mit dem Suchen findet." Nicăieri pînă atunci nu a reușit Böhme să dea o definiție atît de clară treimii vieții și să îi marcheze atît de limpede caracterul autorevelator. Luînd în considerație pasajele de acest fel, se poate înțelege de ce Oetinger socotise *Théologia ex idea vitae deducta* lucrarea sa de bază.

448. Cf. *Psychologia vera*, I, 11, citat *supra*, n. 447.

449. Cf. H. Bergson, „L'intuition philosophique", *Revue de métaphysique et de morale*, 1911, p. 825.

450. Am preluat termenul de metafizică a luminii" (*Lichtmetaphysik*) de la C. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts*,

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, 2, Münster, 1908, pp. 459-503.

451. *Psychologia vera*, I, 62: „Denn wenn kein Feur wäre, so wäre kein Licht und auch kein Giest; und wenn kein Geist wäre, so das Feur aufbliese, so erstickte das Feur, und wäre eine Finsterniss und wäre also eines ohne das andere nichts: also gehöret beides zusammen und teilet sich doch selber von einander."

452. Cf. *Psychologia vera*, I, 65. Este ciudat faptul că Böhme vorbește aici despre o *Quall* a luminii; iar acesta pentru că lumina apare ca forță și sursă a ființei; prin urmare, ea este o *Quaal*: „Weil es zweierley Quaal und Leben gibt, eines gibt Leben [focul] und das andere gibt dem Leben Speise [spiritul], das ist Wunder und auch kein Wunder, dan es ist nichts das sich kan darüber verwundern."

453. *Psychologia vera*, I, 88; „Nun verstehet weiter *Mysterium Magnum*. Ihr sehet dass ein jedes Feur leuchtet, und dan sehet ihr dass eine Luft aus dem Feur-Quaal ausgehet [...] dass es erstickte, wie dan alle Feur ersticken, wenn sie nicht wieder Luft haben, und gebären doch auch die Luft"; *ibid.*, I, 90.

454. *Psychologia vera*, I, 88: „Nun sehet ihr auch wie das brennende Feur einen Rauch über sich gibet, und im Rauche ist ein Wasser"; — 90: „Dan ohne Wasser scheinet kein Feur".

455. *Psychologia vera*, I, 89: „... nun sehet ihr ja auch wol dass ein Feur mus zu zehren haben, sonst ists eine Finsternisss." — 90: „Ihr sehet dass ein jedes Feur mus Wesen haben, soll es brennen." — 68.

456. Cf. *Psychologia vera*, I, 61 și 62.

457. *Psychologia vera*, IV, 1: „Ein jeder Geist ohne Leib ist rohe und kennet sich nicht."

458. Absența *corpus*-ului înseamnă că este imposibil ca focul (putere calcinată) să producă lumina și să se transforme în flacără; să producă spiritul și viața: absența corpului înseamnă absența hranei, adică o foame eternă. Cf. *ibid.*, I, 55.

459. *Psychologia vera*, I, 25 și 27.

460. *Psychologia vera*, I, 34 și 95.

461. În ambele sensuri: *Urkund* = primul principiu; *Urkund* = *Centrum zur Natur*.

462. Este esențial faptul că se exprimă și se revelează; *Mysterium Magnum* este în același timp *das heimlichste* și *das offenbarlichste* (*Ps. vera*, I, 51), iar această expresie este *das grösste Wunder, dass die Ewigkeit gewirket hat* (*ibid.*, 69).

463. Cf. *Psychologia vera*, I, 65, 87, 88, 89 și 90, citate *supra*, nn. 453–455. Dar să nu exagerăm acest aport savant: la baza doctrinei lui Böhme se află viziunea naivă asupra fenomenului miraculos al focului.

464. Observăm că în *Psychologia vera* — sub influența conjugată a teologiei Cuvîntului și a celor aflate în legătură cu sistemul de sefirot — Böhme încearcă să pornească deducția chiar din *Ungrund*, corelînd *direct* „formele naturii" cu momentele evoluției interioare (supranaturale) a Absolutului. Voința

absolută (*der ungründige Wille*) și dorința (*Begehren, Sucht*) apar ca „forme", ceea ce îi permite să obțină pentru aceste „forme" numărul *zece*, cum încercase în *De triplici vita*.

465. *Psychologia vera*, I, 5: „So ist aber in Gott ein ewiger Wille der er selber ist [...] und derselbe Wille machet die Rügung oder den Ausgang aus dem Willen des Herzens, welches ein Geist ist."

466. *Psychologia vera*, I, 12: „... sind alle des ewigen Willens Eigentuhm: darum sagen wir recht, es sey Gottes, und die Freiheit (welches den Wille hat) sey Gott selber; dan er ist Ewigkeit und nichts weiter."

467. *Psychologia vera*, I, 13: „... die EWIGE FREIHEIT, die hat den Willen und ist selber der Wille."

468. *Psychologia vera*, I, 13: „Nun hat ein jeder Wille eine Sucht, etwas zu tuhn oder zu begehren, und in demselben schauet er sich selbst; er sihet in sich in die Ewigkeit, was er selber ist; er machet ihm selber den Spigel seines gleichen, dan er besihet sich, was er ist: so findet er nun nichts mehr als sich selber und begehret sich selber."

469. Adăugirile *noastre* sînt așezate între paranteze drepte.

470. *Psychologia vera*, I, 14: „Dan was vor dem Begehren ist, ist ausser der Sucht, das ist frey und ein Nichts, und da es doch ist."

471. *Psychologia vera*, I, 14: „... so aber es etwas erkenntliches wäre, so wäre es ein Wesen und stünde wieder in einem Wesen."

472. *Psychologia vera*, I, 14: „So es aber ohne Wesen ist, so ists die Ewigkeit [...]. Keine Quaal [...] ist eine Ruhe und ewiger Friede."

473. *Psychologia vera*, I, 15: „Weil aber die grosse Weite ohne Grund ist, da keine Zahl noch Ende ist, auch kein Anfang, so ists gleich einem Spigel."

474. *Psychologia vera*, I, 15: „... es ist Alles und doch auch als ein Nichts; es besihet sich selbst und findet doch nichts als ein A, das ist sein Auge. AV das ist der ewige Urkund das etwas sey dan es ist der ewige Anfang und das ewige Ende." Edițiile Gichtel, Glusing și Überfeld, care folosesc alfabetul gotic, redau literele A și V în caractere latine. Evident, nici unul dintre ei nu a înțeles aluzia: AV înlocuiește AU, iar U este deopotrivă singura vocală din cuvintele *Ungrund* și *Urkund* și ultima vocală a alfabetului. Or, grupul *A–E–I–O–U* a jucat întotdeauna un rol important nu numai în speculațiile mistice (cf. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*[2], Leipzig, 1925) și cabalistice, dar chiar la Böhme, servindu-i la explicarea sensului numelor divine în limba naturală. Cf. *Tabula principiorum*, II, 16.

475. *Psychologia vera*, I, 16: „Also sihet das Ungrund in sich und findet sich selber. A ist unten und V ist oben und das O ist Auge, und da es doch in sich kein Wesen ist; sondern also ist der Urstand des Wesens. Dieweil aber kein Grund ist, so ist sein Spigel ein solch O Auge: dan Gott spricht selber, Ich bin das A und O, Anfang und Ende."

476. *Psychologia vera*, I,19: „So dan also in der Ewigkeit ein solch Auge ist, das Gott selber ist, und also nicht Gott, sondern Ewigkeit heisset, aber nach

dem Auge A und O, vorm A nichts und in O alles und in A und O Anfang und Ende."

477. *Psychologia vera*, I, 20: „So gründen wir dass im O ein Wille sey, und der Wille ist das O selber und machet das A als den ewigen Anfang der Sucht, dass sich der Abgrund besihet und also in sich eine Form machet, gleich einer Kugel: dan das Auge findet keinen Grund, es schleusst sich selber als wie in einen Spigel zu einer runden Kugel; dass es also der Ewigkeit Gleichniss sey, dass es sich kan selber finden, dan im Abgrunde ist kein Finden, dan es ist kein Ort oder Ziel, sondern nur der Ungrund: und so es sich dan im Auge selber findet, so findet es doch nichts als das Auge, das ist die Kugel."

478. *Psychologia vera*, I, 20: „Nun machet das Auge die Kugel und ist die Kugel." Ochiul *este* sfera și o creează; ființa sa se constituie în voința de a se vedea și de a se regăsi, pentru că deocamdată el nu se posedă; pe de altă parte, el este acel *Finden* și viziunea sau posesia de sine.

479. *Psychologia vera*, I, 20: „... da doch nichts ist, dass das gibt, sondern es gibt sich selber."

480. Cf. *Psychologia vera*, I, 21.

481. *Psychologia vera*, I, 22: „So dan nun ein Wille ist der ein Auge ist, der das Auge hält, so ist das Halten ein Begehren, nemlich des Auges."

482. Cf. *Psychologia vera*, I, 23.

483. *Psychologia vera*, I 28: „So lässet sich nun auch die Freiheit im Begehren nicht binden oder fangen, sondern sie wandelt sich vom rohten Blitze im Lichte in einen Glanz der Majestät: und das ist in der Freiheit eine erhebliche grosse Freude." — 29: „Dan im Lichte wird das Auge offenbar."

484. Cf. *Psychologia vera*, I, 30.

485. *Psychologia vera*, 29 și 33: „... im Auge seines Glanzes sihet Er sich, dass Er alles ist, und in der Kraft der Majestät fühlet Er sich."

486. Cf. *Psychologia vera*, I, 34 și 61; dimpotrivă, eternitatea este „weder finster noch licht", cf. *ibid.*, 10.

487. Cf. *De triplici vita*, VI, 47, citat *supra*, n. 362. Afirmarea celor trei „începuturi veșnice" este de primă importanță. Cel de-al „treilea principiu" devine veșnic întocmai cu celelalte două, restabilind simetria structurii divinității.

488. *Psychologia vera*, I, 34: „Also ist Gott zusammen ein Geist, und stehet von Ewigkeit in dreyen Anfängen und Enden, und nur in sich selber; Ihme ist keine Stäte funden, und hat auch nichts in sich dass Ihme gleichet; es ist auch nichts dass etwas mehrers könte suchen und offenbaren als sein Geist, der offenbaret sich von Ewigkeit in Ewigkeit immer selber" etc. Este interesant de comparat acest text cu *De Incarnatione Verbi* (lucrare scrisă imediat după *Ps. vera*). Se poate percepe clar un progres. *De Incarnatione Verbi*, II, I, 8: „In der Ewigkeit als dem Ungrunde ausser der Natur ist nichts als Stille ohne Wesen; es hat auch nichts das etwas gebe, es ist eine ewige Ruhe und keine Gleiche, ein Ungrund ohne Anfang und Ende; Es ist auch kein Ziel noch Stäte, auch kein Suchen oder Finden, oder etwas da eine Möglichkeit

wäre. Derselbe Ungrund ist gleich einem Auge, denn er ist sein eigener Spigel, er hat kein Wesen, weder Licht noch Finsterniss" etc.

489. *Mysterium Magnum*, marele mister sau misterul suprem, este esența lui Dumnezeu: este misterul vieții sale care se revelează sieși în el și în creatură. Acest *Mysterium* — concept central în filozofia lui Böhme — se regăsește în om, iar omul trebuie să caute cheia acestui *Mysterium Magnum* în sine, în propriul *mysterium*. Böhme spune: „Căutați-vă pe voi înșivă, iar de vă veți găsi, veți găsi totul."

490. *Psychologia vera*, I, 42: „So dan also die Ewigkeit ist, die doch nichts ist, aber darinnen Licht und Finsterniss, Leben und Geist, welcher alles ist; so ist in beiden eine Sucht, als ein Begehren, sich selber immer zu finden; da doch nichts ist, das da finden könte, als der Geist."

491. *Psychologia vera*, I, 43: „So er dan nichts hat das er finde, und das Begehren gleichwol ewig vor sich gehet, so ist das Begehren eine Figur des suchenden Willens, ein Gleichniss nach Gottes Auge, und ist als ein Spigel des ewigen Auges, so Gott genant wird."

492. *Psychologia vera*, I, 44: „So ist nun das in 2. Wegen, eines nach dem Lichte, und eines nach der Finsterniss: dan die Sucht ist in beiden, und ist doch auch kein Voneinander-Weichen; so ist das Licht im innern, und die Finsternisss im äussern, da doch das allerinnerste auch das äusserste ist, das Licht aber ist das Mittel. Dan es ist nichts, darum kans auch nicht das allerinnerste seyn, denn es hat keine Stäte oder Ziel, es ist sein eigen Finden, welches die Finsterniss nicht finden, sondern der Wille in der Finsterniss der das Licht begehret, der gehet aus der Finsterniss, und der stehet ewig im Lichte."

493. *Psychologia vera*, I, 45: „So stellet ihme nun des Lichts Begehren ein Model vor, seines gleichen, darin die Ewigkeit offenbar stehet, als alles dasjenige, welches der Geist in der ewigen Kraft Gottes von Ewigkeit in Ewigkeit in sich findet."

494. *Psychologia vera*, I, 46: „Dasselbe Model ist nicht Gott, die Ewigkeit selber, dan es anfänget sich im Geiste, und ist des Geistes Wunder, welche er von Ewigkeit suchet und findet; und stehet in Gottes Auge als eine Figur und sind alle Wunder des Ungrundes der Ewigkeit darinnen, und werden im Lichte der Majestät ersehen, als ein Wunder in vielen unendlichen Wundern."

495. *Psychologia vera*, I, 47: „Und das ist ein Bild Gottes, eine Jungfrau voller Reinigkeit und Zucht und keine Gebärerin: dan der Heilige Geist eröffnet alleine die Wunder in der Kraft."

496. *Psychologia vera*, I, 48: „Diese Jungfrau aber ist Gottes Gleichniss, seine Weisheit, darinne sich der Geist erblicket und immer und in Ewigkeit seine Wunder darinne eröffnet, und jemehr eröffnet wird jemehr ist darinnen. Dan sie ist ohne Grund und Zahl darzu unmesslich, als das Auge Gottes selbst. Es ist ihr nichts gleich [...] dan sie ist die ewige Gleichniss der Gottheit, und der Geist Gottes ist darin ihr Wesen. Sie ist ein cirkel und Model, welche uns unser Gemüth eröffnet, dass wir sie und in ihr Gott schauen, dan unser Wille ist in sie geworfen, und sie stehet in unserem Willen."

497. *Psychologia vera*, I, 49: „Also sollen wir auch von wegen der Finsterniss reden: die ist in sich eine Einsperrung, und da doch auch nichts ist das sie sperret, sondern sie sperret sich selber, und erbieret sich selber, und ist ihr selber eigen Feind, dan sie macht ihr Quaal ohne Grund und Zahl, und hat keinen Geber der dis gibet, als der Finsterniss eigene Gestalt. Das urständet vom ersten Begehren."

498. *Psychologia vera*, I, 50: „Also entstehet im bittern Leiden die grosse Angst, da doch auch nichts ist das da leidet, sondern es ist in sich selbst also, und ist sein eigen Leben: wäre dieses nicht, so wäre auch der Glanz der Majestät nicht, eines ist des andern Ursach."

499. Cf. *Psychologia vera*, I, 51, citat *supra*, n. 462.

500. *Psychologia vera*, I, 52: „Also dan ein Abgrund ist, der da Grund heisset wegen der Fassung der Finsterniss da die Quaal als eine Ursache des Lebens innen ist, [...] so ist das auch ein Begehren und das Begehren ist ein Suchen, und kan doch nichts finden als einen Spigel und ein Gleichniss der finstern grimmen Quaal, da nichts innen ist: dan es ist eine Figur des ernsten grimmen Blitzes und der strengen Macht Gottes darnach Er sich ein verzehrend Feur heisset, und einen zornigen eiferigen Gott."

501. *Psychologia vera*, I, 53: „Dieser Spigel ist auch ohne Grund, ohne Anfang und Ende und hat doch einen ewigen Anfang und Ende."

502. *Psychologia vera*, I, 54: „Also dan ein Spigel im Abgrund ist, da sich die Quaal selbst inne beschauet, so ist das auch eine Figur und Bildniss der Quaal welche vor der Quaal stehet, und nichts hat oder gebieret, sondern ist eine Jungfrau der Quaal, darin sich der Grimm des Blitzes erblicket in unendlich ohne Zahl und eröfnet immer seine Wunder darinnen mit dem bittern Geist der rägenden Essentien, welcher im Blitze sein leben hat."

503. *Psychologia vera*, I, 55: „Und in disem Geiste des Feur-Blitzes stehet das grosse allmächtige Leben, dan es ist verzehrend, wie der Blitz die Finsterniss verzehret, und dasselbe Feur alle Dinge, und bleibet doch ein Leben in sich selber, aber es ist ein Hunger und Durst und mus Wesenheit haben, sonst bleibst ein finster Hunger-Feur, ein Wille zu fressen und nichts haben, ein Wille zu wüten und stechen und nichts finden als sich selber, aus welcher Ursach die Wesenheit als das Wasser, sowohl *Sulphur* ist erboren und sich erbieret von Ewigkeit zu Ewigkeit."

504. *Psychologia vera*, I, 57: „So dan ein solch Auge des Grimmes ist, darin sich das ernste strenge Feur-Leben urständet, so ists mit nichten vom Licht-Leben abgetrant und ist Ein Leben und hat 2. *Principia*: Dan es brennet in zweyerlei Quaal in einander und ist Ein Geist in 2. Unterschieden." — 58: „Und [...] das finster Feur-Leben ist der Höllen-Abgrund, dan es ist der strenge Zorn Gottes."

505. *Psychologia vera*, I, 74: „Dan diese Welt ist eine materialische Sucht aus der ewigen, und ist in der Schöpfung als im *Verbo Fiat* durch den Wasser-Himmel materialisch und greiflich worden, wie an Erde und Steinen zu sehen

[...] ohne dass das Model bleibet, dan das Model ist aus dem ewigen, daraus die Schöpfung ausging in ein Wesen."

506. *Psychologia vera*, I, 76: „Das ist alles zusammen wie ein Rad des Gemüthes."

507. *Psychologia vera*, I, 86: „... nehmet euch eine Gleichniss von allen Feuren in dieser Welt: dan was in der Ewigkeit ein Geist ist, ist in dieser Welt ein Wesen."

508. Cf. *Psychologia vera*, I, 90, citat *supra*, n. 454.

509. *Psychologia vera*, I, 91: „Das ewige Feur brennet ewig, aber es ist ein Geist und im Reiche Gottes nicht offenbar auf grimmige Art [...] und hat doch des Feurs Kraft."

510. *Psychologia vera*, I, 92: „Dan das Licht ist auch ein Feur [...], ein begehrendes Feur und ein *immerfindendes Feur*" (s.n.).

511. *Psychologia vera*, I, 95: „Und also urständet das Licht aus der Feurs-Quaal. Dan das Licht wohnet im Feur, und auch nicht Feur, es ist in einer andern Welt [...] und heisset Liebe, Kraft, Wunder, Süsse, Milde, Rein; und ist kein Wesen und auch nicht Natur, sondern ausser der Natur in einem andern *Principio*."

512. *Psychologia vera*, I, 93: „... eine grausame ängstliche Quaal, ein Ersinken in sich selber machet, gleich einem Tode."

513. *Psychologia vera*, I, 94: „Dan das sinken gehet in die stille Ewigkeit, als in die Freiheit ein: und weil die grimme Feurs-Quaal ist in sich in seinem Leben geblieben, so ist das Sinken ein Ausgehen ausm Feur-Leben, und ist doch aus dem Feur-Leben, aber seine Quaal hat es nicht."

514. Cf. *Psychologia vera*, I, 110, 120 și 127.

515. Cf. *supra*, pp. 238 și urm.

516. Cf. *Psychologia vera*, I, 50 și urm.

517. Cf. *supra*, pp. 199 și urm.

518. Cf. textele citate *supra*, nn. 497–502, și *Psychologia vera*, I, 113 și urm.

519. Cf. textele citate *supra*, nn. 468, 470, 475 și 487, și *Psychologia vera*, I, 190 și urm.

520. Cf. *Psychologia vera*, I, 128, și *Theoscopia*, 3.

521. Cf. *supra*, p. 218.

522. Cf. *supra*, pp. 238 și 251.

523. Cf. *Psychologia vera*, I, 114, 202 și 206.

524. Cf. *Psychologia vera*, I, 118 și 128.

525. *Psychologia vera* a perfectat identificarea focului cu natura; „formele" și „numerele" sînt aspecte *ale focului*. Cf. *De triplici vita*, X, 44, citat *supra*, n. 339.

526. Noțiunea de sau, dacă vreți, termenul suflet este foarte echivoc: el desemnează atît sufletul vital, cît și sufletul spiritual, acea *rechte Sele*, precum și ansamblul ființei complexe în evoluție.

527. Cf. *Psychologia vera*, I, 179, 205, 250, 255 și urm. Proveniența sufletului din veșnicie (transparență veșnică) are acest sens.

528. Cf. *supra*, n. 527, și *Psychologia vera*, II, 2; III, 4.

529. Schwenkfelt nu este numit ca atare, dar fără îndoială lui îi sînt adresate obiecțiile.

530. Cf. *Psychologia vera*, XI, 1 și 2; XII, 3 și urm.; XIX, 1.

531. Cf. *Psychologia vera*, VII, 10 și 15; XVII, 7 și 10; XIX, 5.

532. Cf. „Die Philosophische Kugel", în *Psychologia vera*, p. 1155 (ed. din 1715).

533. Cf. *Psychologia vera*, I, 144.

534. În diferite expuneri, Böhme insistă asupra unor momente sau faze ale *procesului* dialectic al Absolutului, ignorînd sau chiar sărind peste unele dintre ele. Vom încerca să facem o sinteză a acestor expuneri și să identificăm toate momentele acestei evoluții dialectice.

DOCTRINA LUI JAKOB BÖHME*

SECȚIUNEA ÎNTÎI
Dumnezeu

Orice doctrină metafizică ce încearcă într-un fel sau altul să aducă o soluție problemei originii ultime a ființelor și caută explicația completă a universului (precum oricare sistem, sistemul lui Jakob Böhme caută să înfățișeze geneza lumii, să îi descrie nașterea și evoluția) ajunge aproape cu necesitate la paradoxul definit de Bréhier[1] într-o pagină magistrală — în legătură cu neoplatonismul lui Plotin și al succesorilor săi —, și anume la necesitatea de a pune drept bază a explicației și sursă ultimă a ființelor un concept care nu poate fi gîndit și o contradicție acceptată.

Desfășurarea deducției duce cu necesitate la acceptarea Neantului, la admiterea negației absolute. Trebuie să faci în așa fel, încît din nimic să se ivească ceva. Trebuie să faci chiar totul, întrucît, evident, principiul inițial, sursa ultimă din care rezultă lumea și care trebuie să o explice nu trebuie să fie nimic din ceea ce aparține lumii — altminteri nu i-ar mai putea fi principiu și sursă. Pe de altă parte, acest principiu și această sursă trebuie să fie în așa fel, încît să poată da seamă de ființa și de esența lumii, precum și de tot ce îi aparține; în consecință, este necesar ca acest principiu să fie în afara oricărei determinații și a oricărei afirmații raționale, să conțină totodată în sine explicația oricărei judecăți și determinații pe care spiritul le poate concepe.[2]

Evident, pentru a fi principiu explicativ al realității, este necesar ca, în această calitate anume, să nu conțină nimic din ce trebuie să explice; întrucît rolul și funcția sa constau în explicarea originii ultime a fiecărui lucru și a Totului, principiul nu trebuie să fie unul dintre lucrurile ce alcătuiesc Totul ori chiar acest Tot. Și pentru că trebuie explicată nu numai existența, ci și esența și calitățile Totului și ale

* Vezi nn. 1–728 în pp. 450–532 (*n.ed.*).

părților sale, principiul absolut nu trebuie să posede nici una dintre calitățile care s-ar regăsi în acest Tot sau în una dintre părțile sale, prin urmare nu trebuie — în măsura în care Totul este alcătuit din *toate* calitățile — să posede absolut nici una dintre ele. El nu trebuie să fie nici o parte a Ființei, nici Ființa însăși, din moment ce Ființa însăși trebuie explicată. El nu poate fi decît negația Ființei, a determinației, a calității, adică Neființa. În raport cu lucrurile și cu lumea, în raport cu gîndirea, Absolutul este un Neant sau nedeterminatul absolut.[3]

Pe de altă parte, fiind sursa din care totul rezultă și care trebuie să dea posibilitatea de a concepe și explica originea ultimă, precum și natura ființelor și a Ființei în sine, principiul absolut trebuie conceput într-un anumit raport cu lucrurile și cu lumea, avînd o anumită asemănare cu lucrurile a căror sursă este, întrucît trebuie să conțină în sine rațiunea de a fi a ființelor, rațiunea de a fi atît a esenței și naturii lor, cît și a existenței lor.[4]

Dar ar mai fi oare „sursă" și „principiu" dacă nu l-am putea pune într-un raport determinat cu realitatea „care provine" din el? Oare ar mai fi o „explicație", dacă nu am putea corela „principiul" unui lucru cu „lucrul" însuși, dacă ne-ar fi total interzis să le comparăm și să stabilim între ele, cel puțin parțial, un raport de similitudine sau de analogie? Și oare nu la acest raport de identificare parțială se reduc în ultimă instanță toate procedeele puse în joc de explicație?

Astfel, chiar cerințele problemei ne constrîng la formularea soluției în termeni contradictorii: este necesar ca primul principiu și originea ultimă a ființelor să fie „totul" și „nimic" în același timp, să fie, pe de o parte, asimilabil oricărui lucru și să poată participa la orice lucru; pe de altă parte, să fie total „în afara" oricărui lucru și „neasemănător" nici unuia. Pe de o parte, principiul trebuie să fie absolut inaccesibil gîndirii, pentru că el o transcende cu necesitate: pe de altă parte, întrucît ceva care nu poate fi nicicum gîndit nu poate pretinde în mod rațional rolul de principiu primordial al universului, trebuie ca el să fie mai întîi și în sine conceptibil și accesibil în mod direct și nemijlocit, cu riscul de a nu mai exista.

S-ar părea că acest paradox ar fi inerent gîndirii ce caută cu necesitate să se transceandă pe sine și, plecînd de la Ființă, să se cufunde în Neant.[5] Evident, pot fi admise, cum au procedat neoplatonismul și moștenitorii săi, teologii creștini, ambele căi de acces la Absolut, ca fiind în aceeași măsură sau nu necesare și legitime. Ajungem la considerarea Absolutului sau a lui Dumnezeu ca limită comună pentru *via positionis* (calea afirmativă) și *via negationis* (calea negativă), limită

pe care nici una dintre cele două căi nu ar putea pretinde că o ating în măsura în care rămîn raționale. Se ajunge la constituirea a două teologii, *apofatică* și *catafatică*, încercîndu-se fie coordonarea lor, fie, precum în doctrinele neoplatonice și mistice, subordonarea căii afirmative celei negative.[6] Paradoxul metafizic exprimă concomitent caracterul irațional sau suprarațional al Absolutului și caracterul esențialmente limitat și relativ al gîndirii raționale.

Este ușor de distins Neantul divin, acel *nihil a quo omnia* (nimic din care purcede totul), de celălalt neant, cel din care s-a creat totul și din care *nihil fit*, nimic nu purcede, în care totul tinde să recadă și să se scufunde. Se poate arăta că unul este superior ființei și gîndirii, pe cînd celălalt, nimicul autentic, le este inferior.[7] Însă oricît de bine ar fi fundamentată, această distincție nu poate fi definită în termenii rațiunii. Neantul care este superior ființei și neantul care îi este inferior sînt absolut identice în raport cu rațiunea, fiind la fel și „în afara" ei. Discriminarea lor este posibilă numai prin mijloace care în sine sînt „în afara" categoriilor gîndirii raționale: fie noțiunea orientării gîndirii, fie cea a valorii, fie, în fine, experiența mistică în una dintre formele sale.[8] De fiecare dată trebuie să punem în joc un mod de gîndire, de percepție sau o experiență care depășește cadrul strîmt al rațiunii.

Or, dificultatea rămîne nealterată. Ne-am depărtat de problemă, dar nu am rezolvat-o. Dacă subordonăm teologia afirmativă teologiei negative înseamnă că subordonăm Ființa Absolutului sau, altfel spus, afirmăm că, dincolo de limita la care ne duce *via eminentiae* (calea desăvîrșirii) — indiferent cum s-ar numi această limită: Ființă, Unu sau Bine, Dumnezeu sau Natură — ce apare ca sursă generatoare și creatoare de ființe, trebuie să admitem adevăratul Absolut sau Neantul divin, care este în sine originea și sursa acestora. Dar ce raporturi se stabilesc între acest Absolut care transcede ființa ori gîndirea rațională și Ființa rațională care purcede din el?[9]

Cunoaștem soluția neoplatonică ce constă în fixarea de ipostaze, adică de emanații succesive ale Absolutului; cunoaștem și soluția misticii germane ce distinge Absolutul în sine, *Deitas*, *Nimicul divin*, *Pustiul tăcut al divinității* (*stille Wüste der Gottheit*) de Dumnezeu, divinitatea absolută, necreată și necreatoare, de Dumnezeul creator, corelativ ca atare creaturii, lumii și sufletului.[10]

Sub un aspect oarecum diferit, aceeași idee se regăsește la misticii protestanți Sebastian Franck sau Valentin Weigel. Dumnezeu în sine, dumnezeirea nedeterminată a lui Meister Eckhart sau a *Teologiei ger-*

manice[11] nu acționează, nu creează. Nu are nici natură, nici voință. Nu posedă nici un atribut, nu se poate spune nimic despre ea. Numai în raport cu noi, în raport cu creatura — *respective* — ea apare ca forță, putere, voință sau acțiune. Or, și aici sînt posibile două concepții: una, conform căreia Dumnezeu, fiind „în sine" numai și mai presus de orice divinitatea, este Dumnezeu doar pentru gîndirea omului, incapabilă să se ridice la esența lui nedeterminată (așa îl înțelege uneori și Sebastian Franck[12]); cealaltă, conform căreia Dumnezeu, fiind „în sine" (*absolute*) esența absolut nedeterminată, nu este sau nu devine Dumnezeul determinat cerut de *via positionis* decît în raport cu creatura (*respective*) și întru cît este efectiv creatorul ei.[13] Rămîne de explicat cum și de ce divinitatea nedeterminată (Absolutul, Neantul divin) *devine* Dumnezeul creator; de ce își părăsește caracterul absolut și consacră o creatură și o natură; de ce își asumă corelația dintre Creator și ființa creată ori cum poate fi înțeleasă și explicată această determinație interioară a Absolutului.

Aceasta este problema pe care și-o pune Jakob Böhme, iar efortul de a descrie geneza imanentă din Dumnezeu nu este decît o tentativă de a rezolva această problemă centrală a metafizicii, problema Absolutului. Plecînd de la divinitatea nedeterminată, de la Nimicul divin, Böhme încearcă să ajungă la Dumnezeu.

Böhme este prea credincios și prea puțin filozof pentru a căuta temeinic o demonstrație a existenței lui Dumnezeu.[14] Îl interesează ceea ce în termenii scolastici se numește *quid sit Deus* (ce este Dumnezeu), și nu *an sit Deus* (dacă există Dumnezeu). Pe de altă parte, oare ne putem îndoi de existența sa? Oare rațiunea naturală nu ajunge spontan să îl consacre pe Dumnezeu drept sursă și temei ale Naturii? Tot ce există trebuie să aibă un motiv și o cauză. Or, pornind de la cauză la efect, ajungem în final la cauzele ultime care guvernează cursul universului, la astrele care, se știe, determină totul în lume. Dacă punem aceeași problemă în legătură cu astrele, dacă nu sîntem orbi precum păgînii, vom vedea limpede că astrele, fiind creaturi, își revendică un „temei" care nu poate fi decît Dumnezeu.[15] La drept vorbind, nici măcar păgînii nu negau existența lui Dumnezeu. Credeau în el cu fermitate; au greșit doar în privința esenței lui Dumnezeu. Au crezut că lumea sensibilă era singura lume reală; astfel, neputînd imagina o existență suprasensibilă, l-au identificat pe Dumnezeu cu soarele, atribuind soarelui și naturii caracterul veșniciei, adică atributul exclusiv al lui Dumnezeu. Evident, era o mare greșeală să îl confunzi pe Dumnezeu cu natura acestei lumi. Dar Böhme găsește confuzia

scuzabilă. Oare „natura și creatura", adică natura creată, nu este o expresie a lui Dumnezeu? Oare nu trebuie iertați înțelepții păgîni care, admirînd această manifestare a esenței divine, au ajuns să o divinizeze?[16]

Este evident, cel puțin pentru Böhme, că natura nu este Dumnezeu, deoarece Dumnezeu îi este infinit superior. Pe de altă parte, este evident că natura purcede din Dumnezeu, care îi este sursă creatoare, care a generat-o și a creat-o; prin urmare, pornind de la natură și de la creatură, putem să ne înălțăm la Dumnezeu, întrucît tot ce se află în natură și în creatură trebuie să se afle în Dumnezeu.

Nimic nu provine din nimic, totul provine de la Dumnezeu.[17] Dar în felul acesta nu vom ajunge să îl cunoaștem pe Dumnezeu decît în măsura în care se manifestă în natură și prin creatură. Evident, ființa lui nu se epuizează în funcția naturantă și creatoare. Dumnezeu este ceva „în sine", ceva „în afară" și independent de natură și de creatură.[18] Oare ce este el de fapt?

Răspunsul lui Böhme este lipsit de echivoc: „Dumnezeu este ceea ce rămîne după ce dai la o parte natura și creatura."[19] Dacă nu greșim, asta înseamnă: faceți abstracție de tot ce este corelat de activitatea sa creatoare și naturantă; presupuneți că Dumnezeu nu creează, presupuneți că această creație a pierit. Dumnezeu va rămîne ce este și ce a fost înainte de crearea lumii. Într-o anumită măsură, acțiunea creatoare îi este exterioară și extrinsecă.[20]

Pe de altă parte, este evident că tocmai natura creată este cea care ne face să ne înălțăm la Dumnezeu, creatorul și întemeietorul ei. Dacă nu ar exista natura creată — presupunînd că am mai exista pentru a ne putea pune întrebarea — nu am ști niciodată nimic despre Dumnezeu.[21] Este perfect adevărat, răspunde Böhme. Dacă Dumnezeu nu s-ar exprima prin natură, dacă nu ar crea, dacă ar rămîne veșnic „în sine" fără a se manifesta, nu am ști absolut nimic despre el.[22] Răspunsul pe care vi l-am dat este perfect adevărat: dacă nu sînteți capabili să faceți acest efort de gîndire, cu atît mai rău pentru voi! Dar dacă „dăm la o parte" natura și creatura, nu mai rămîne absolut nimic: Dumnezeu va rămîne în veci un mister. Și asta este adevărat, răspunde Böhme. În raport cu creatura, Dumnezeu în sine este un Nimic, iar în afara naturii și a creaturii, el este un mister veșnic, etern inaccesibil și de nepătruns pentru rațiunea naturală.[23]

Dumnezeu este mister, este chiar Misterul, Marele Mister, *Mysterium Magnum*.[24] Iată o definiție a lui Dumnezeu care la prima vedere pare destul de descurajantă. Dar este absolut exactă; evident, Dumne-

zeu, așa cum este în sine (*an sich selbst*), rămîne veșnic inaccesibil rațiunii, iar aceasta din mai multe puncte de vedere. „Dumnezeu în sine", adică „în afara naturii și a creaturii", este Dumnezeu, dar nu în măsura în care se revelează, ci în măsura în care nu se revelează și nu se manifestă. Este Dumnezeul nerelevat. Oare dorința de a-l cunoaște nu este un fapt contradictoriu? Oare, pe de altă parte, nu este firesc faptul că rațiunea naturală este incapabilă să îl perceapă și să îl înțeleagă pe Dumnezeu?[25] Oare a-l înțelege (*comprehendere*, *begreifen*[26]) pe Dumnezeu nu înseamnă, în acord cu sensul propriu-zis al termenului, a cuprinde, a limita, a defini ceea ce prin definiție nu poate avea nici sfîrșit, nici scadență, nici limită? Oare cum să vrei „să cuprinzi" și „să percepi" ceea ce prin definiție nu poate fi „înțeles", „cuprins", „perceput" decît prin sine?[27] Desigur, rațiunea naturală nu poate pretinde să cunoască ceva care, fiind infinit, este superior naturii. Dar dacă îl poate cunoaște pe Dumnezeu în măsura în care se manifestă în natură, ea nu îl poate cunoaște în măsura în care nu se manifestă.[28]

Oare trebuie să conchidem că orice cunoaștere a lui Dumnezeu sau, cel puțin, orice cunoaștere a lui Dumnezeu în esența lui, ne-ar fi în veci interzisă? Oare trebuie să adoptăm atitudinea luteranilor rigizi care interzic orice speculație asupra esenței divine, considerînd-o inutilă și periculoasă, și să ne mărginim strict la litera textului revelației din Sfînta Scriptură?[29] Nu, consideră Böhme, căci dacă abandonăm speculația, nu vom înțelege niciodată nimic din Sfînta Scriptură, cum o demonstrează luteranii înșiși, care nu îi înțeleg sensul ascuns, sensul spiritual și profund.[30] Rațiunea naturală nu înțelege mai mult din Scriptură decît din Dumnezeu. În general, rațiunea naturală nu înțelege mare lucru; însă omul posedă o facultate mai înaltă, inteligența, care îi poate permite să nu suprime și să nu elimine misterul, ceea ce ar fi o utopie, ci să îl pătrundă.[31]

Esența divină (Dumnezeu în sine), însăși ființa și viața sa sînt un mister; dar nu este singurul *Mysterium* care stă în fața rațiunii.[32] De fapt, sîntem înconjurați din toate părțile de mister; în el ne afundăm rădăcinile; viața, spiritul, gîndirea noastră sînt cufundate în mister și scăldate de mister.[33] Fie, viața divină este misterioasă. Dar oare viața naturii veșnice nu este în egală măsură un mister? Și viața naturii vremelnice, a naturii și a lumii noastre, nu este oare misterioasă în esența ei? Crearea și generarea lumii este un *Mysterium*; oare cum ar putea înțelege rațiunea că a existat ceva acolo unde nu era nimic?[34] Dar pe de altă parte, acest mister nu este numai un eveniment care a

avut loc cîndva, el se împlinește și se înnoiește în fiecare zi și în fiecare clipă în fața noastră și în noi.[35] Trecerea de la unul la altul, faptul că unul se divide și se dedublează rămînînd totuși *unul*, că unul devine altul diferit de sine, rămînînd totuși el însuși, este evident un *Mysterium*[36]; dar îl vedem realizîndu-se în fiecare zi, în fața noastră și în noi înșine.

Viața, marele magician care face să apară ceva acolo unde nu exista nimic, care face ca germenele să devină plantă și ca planta să își revele-ze esența prin floarea pe care o generează — oare nu este acesta adevăratul *Mysterium* pe care îl regăsim peste tot?[37]

Oare noi nu sîntem un mister pentru noi înșine?[38] Ce poate fi mai neclar decît propria viață, de la naștere pînă la moarte, dar ce ne poate fi mai aproape și mai nemijlocit decît propria viață? Desigur, viața nu poate fi pătrunsă de rațiune. Oare rațiunea nu își are sursa și rădăcina în *Mysterium*? Dacă le studiem cu atenție, oare viața spiritului și viața gîndirii nu sînt mistere pentru rațiune? Felul în care un lucru se poate exprima prin altul, felul în care se poate materializa o gîndire în ter-menii ce o exprimă, felul în care poate fi înțeleasă vorbirea de cel ce o aude, felul în care se nasc gîndurile în spiritul nostru și felul în care imaginația își formează și își reprezintă imaginile — toate acestea rămîn cu necesitate misterioase.[39] Oare vorbirea, gîndirea și spiritul nu sînt sinonime cu transparența, cu lumina, cu revelația și cu conștiința?

Or, dacă *tot* ce se află în jurul nostru este misterios, dacă *Mysterium*-ul alcătuiește esența și temeiul lumii, al vieții, al nostru ori chiar al rațiunii noastre, oare nu este necesar ca acest *Mysterium* să fie așezat în centrul sistemului și, în loc de a-l elimina, să faci din el un princi-piu prin excelență explicativ? Dacă acest *Mysterium* care se află în noi, care ne reprezintă, ne-ar fi fost cunoscut, nu am fi descoperit și „cheia Marelui Mister"?[40] Omul nu este izolat în natură, el face parte din ea, participă la viața universului, reflectă în sine viața cosmică (viața și natura acestei lumi), viața spirituală și viața divină.[41] Oare omul, care aparține atît acestei lumi, cît și celeilalte, nu este în sine o imagine și o reflectare a universului și a lui Dumnezeu, cum afirmă de fapt Scriptura în textele sale cele mai explicite?[42] De altfel, în afara Scripturii, nu avem noi oare experiența directă a iluminării sufletului prin lumina spirituală, lumină deopotrivă interioară și divină care ne ajută să ne descoperim și ni-l dezvăluie pe Dumnezeu în aceeași clipă în care ea ne dezvăluie?[43] Este cît se poate de firesc faptul că reprezen-tăm pentru noi înșine un mister, că nu putem înțelege nici propria

naștere, nici nașterea rațiunii în noi.[44] Rațiunea naturală, cum îi spunem astăzi, este o viziune orientată către natură, nu către sine.[45] Conștiința naturală nu oferă decît eul superficial și exterior al vieții exterioare, nu eul profund și adevărat, propria esență.[46] Trebuie să revenim la noi înșine, trebuie să ne regăsim și să ne reînsufletim centrul profund, eul spiritual. Trebuie ca omul să se retragă în sine, să înceteze să mai trăiască această viață exterioară, fragmentată, să revină la sine, să înceteze să fie un fragment. Trebuie să stingă lumina fragmentară și fărîmițabilă a rațiunii exterioare, care împarte unitatea vie a spiritului într-o multiplicitate succesivă de momente izolate, căci rațiunea, fragment al inteligenței și propriul eu exterior, fragment al eului adevărat, îl împiedică să se vadă și să se cunoască.[47] Trebuie să se re-creeze și să renască pentru ca lumina spirituală, care este de obicei umbrită de rațiunea naturală, să îl facă să asiste „în spirit" la propria naștere, la nașterea în sine a rațiunii și a eului exterior.[48] Atunci va vedea misterul propriei ființe desfășurîndu-se în el și revelîndu-se gîndirii sale.[49] Astfel, vom vedea apărînd în conștiință și în inteligență temeiul misterios al ființei și al vieții noastre; și deoarece lumina spirituală ce se va reaprinde în noi nu este decît *întrupare* spirituală, adică nașterea lui Dumnezeu în suflet, vom ajunge să participăm la viața divină care se va exprima și se va revela în noi.[50]

Atunci vom surprinde în noi marea lege a ființei: orice ființă aspiră la conștiință și la cunoașterea de sine. În esență, orice ființă este dorință de manifestare și de revelare; ființa însăși nu este decît o manifestare *ad extra* a propriei esențe.[51] Misterul se află în esența oricărei ființe, dar ființa misterului este cea care îl manifestă: misterul rămîne mister, dar caută cu necesitate să se reveleze prin sine. Viața este mister, dar este misterul care se realizează manifestîndu-se. Viața lumii înseamnă manifestarea esenței sale, iar legile ființei sînt legile autorevelării ei.

Dar indiferent care ar fi aceste legi și condiții — și sînt nenumărate —, este evident că ființa divină trebuie să le respecte pe toate; și întrucît elanul esențial al ființei[52] tinde să construiască conștiința de sine perfectă și absolută, adică personalitatea perfectă, putem spune că întreaga teologie böhmistă reprezintă o analiză a „condițiilor de posibilitate a persoanei absolute"[53].

Personalismul devine astfel o trăsătură esențială doctrinei lui Jakob Böhme. Această caracteristică își are importanța ei. Prin faptul că au neglijat-o — cu foarte rare excepții[54] —, istoricii și comentatorii doctrinei cizmarului teozof s-au aflat în imposibilitatea de a-i înțelege

demersurile gîndirii, sensul dialecticii și raporturile gîndirii lui cu cea a predecesorilor imediați și îndepărtați. Böhme ne-a fost prezentat aproape întotdeauna drept un succesor și un continuator al misticii germane medievale[55], drept un emul al misticii spiritualiste proferate de Reformă[56], drept un adept al misticii naturaliste renascentiste[57]. Dar dacă este evident că Jakob Böhme a fost influențat de Paracelsus, de Weigel ori de Franck și că a apreciat foarte mult doctrina *Teologiei germanice*, nu este mai puțin adevărat că gîndirea lui s-a constituit în opoziție critică — cel puțin într-o anumită măsură — cu aceste doctrine.

„Metafizica, spunea un mare metafizician, constă în căutarea unor rațiuni stupide care să justifice tot ce credem din instinct."[58] Instinct, intuiție, numele contează prea puțin; tot ce crede Böhme dincolo de doctrină, tot ce caută, tot ce trebuie să îi justifice întreaga doctrină, este faptul că Dumnezeu este o ființă personală; mai mult, este *o persoană*, o persoană vie, conștientă de sine, o persoană care acționează, o persoană perfectă.[59]

Jakob Böhme pune mereu și în mod implicit aceeași întrebare definițiilor și doctrinelor misticii contemporane și clasice[60]: Oare Dumnezeul vostru — pare el a spune, reluînd, cîteodată *verbatim*, definițiile din Weigel, Franck[61] ori din *Teologia germanică* — este o persoană, oare este conștient de sine? Oare este viu? Iar cînd constată că aceste condiții ale conștiinței și ale vieții nu sînt satisfăcute, Böhme respinge definiția provizorie, ipoteza pe care o adoptase pentru moment.[62] Este dialectica clasică a teologiilor catafatică și apofatică, veți spune. Desigur, dar să fim atenți: Böhme nu respinge determinațiile provizorii pentru a se afunda în bogăția infinită a Ființei, a Unului sau a Neantului nondeterminației și nondiferenței. Această nondiferență a divinității mistice, „superioară lui Dumnezeu" pentru un Meister Eckhart[63], imobilă și imuabilă în eternitatea sa — iată ce caută mistica germană: *Deitas*, *Gottheit*, transcendentă unui Dumnezeu care trebuie „depășit" întrucît, în raport cu sufletul omului, cu lumea, cu creatura, însuși Dumnezeu este atins de limitare, de negație, de neființă, de devenire.[64] „Dumnezeu devine și des-devine", spune Meister Eckhart; el este inferior divinității care nu devine.[65]

Or, Böhme refuză să admită că această *Deitas*, care se află în afara oricăror determinații, „în afara" oricărei deveniri, este un concept și o entitate supreme. Pentru el, acest concept este fie o abstracție a rațiunii discursive stimulate de propriul elan, fie o eroare de abstracție de alt gen: eroare care constă în a „separa", a distruge și a prezenta drept realitate independentă ceea ce nu este decît o etapă, un moment în

evoluția imanentă a lui Dumnezeu. Este eroare similară celei care dă întîietate sursei sau germenelui evoluției în raport cu ființa completă și concretă pe care acest germene o produce și o generează.

Deitas nu este decît o etapă; primul moment al vieții divine, momentul care se mai află „înaintea" acestei vieți. Căci Dumnezeu, Dumnezeul lui Böhme, trăiește, se dezvoltă și evoluează. El este chiar Dumnezeul care *wird und entwird* veșnic, într-un singur *nunc aeternitatis* (*ewiges Nun*, eternul prezent). El nu se află „în afara" mișcării. O cuprinde și o conține. Nu se află „în afara" timpului, în imuabilitatea neființei, ci în eternitatea vie a vieții veșnice ale cărei etape sînt simultane. El evoluează exclusiv atemporal, iar evoluția, veșnic încheiată, reîncepe și parcurge veșnic și integral (*simul tota*) toate fazele și toate etapele eternei autogenerări a vieții sale.[66]

La Böhme, Dumnezeul-persoană nu este „în afara" diferenței și similitudinii, în indistincția pură a unității. El conține în sine orice „diferență", orice infinit de opoziții și de distincții pe care veșnic le depășește și le restrînge laolaltă, le reînsuflețește și le readuce la sine. El este *în* mișcare și mișcarea este *în* el.[67]

Iată de ce dialectica lui Böhme urmează două drumuri conexe care se implică. Cum spuneam, Böhme descrie „condițiile de posibilitate ale persoanei absolute", condiții care permit acestei persoane să se realizeze și să devină conștientă de sine; diferențele, opozițiile interioare și exterioare, întreaga structură a acestui organism divin. Dar în același timp, el descrie drumul pe care Dumnezeu l-a parcurs și îl parcurge veșnic pentru a se putea genera și constitui pe sine; etapele veșnic succesive întrucît sînt veșnic simultane vieții divine; etapele dezvoltării sale interioare.[68]

Dar atît într-un caz, cît și în celălalt, Böhme pleacă de la Ființa divină constituită[69], de la Dumnezeul desăvîrșit, de la Dumnezeul concret. Greșim dacă uneori ni se pare că asistăm doar la o ascensiune dialectică de jos în sus, unde mai puținul generează mai multul[70]: această dialectică nu este posibilă decît în măsura în care „mai puținul" conține „mai multul", iar „germenele", în indistincția-i „haotică", conține virtual ființa concretă pe care este chemat să o producă.

Ființa concretă, ființa dinamică ce nu se opune devenirii, ci o înglobează în sine și o depășește — iată ținta lui Böhme, sensul și cauza ființei! Dar pentru el *a fi* înseamnă a se realiza activ și dinamic, iar a se realiza înseamnă a se manifesta, a-și revela propria esență, a-și exprima posibilitățile inerente. Ființa cea mai desăvîrșită este cea care

se realizează în modul cel mai complet, care se revelează în chip absolut. Esența se realizează cu scopul de a se revela. Ea se așază în ființă pentru a deveni conștientă de sine. Forma personală a ființei este așadar cea mai înaltă, pentru că ea realizează revelația sinelui; dar ființa nu se realizează și nu se revelează decît determinîndu-se și manifestîndu-se.[71]

Böhme nu caută divinitatea nedeterminată, ci pe Dumnezeu; nu *ens nullo modo determinatum* (ființă nicicum determinată), ci, dimpotrivă, *ens determinatum omnimodo* (ființă oricum determinată). Consecințele acestui fapt sînt profunde. Böhme va refuza să accepte calea aneantizării, a contopirii în divin, a renunțării omului la limitele înguste ale personalității sale; dimpotrivă, realizîndu-se în tot ce are mai personal și mai profund, omul atinge perfecțiunea care îi este proprie și își îndeplinește funcția esențială de a-l întrupa și exprima pe Dumnezeu.[72] Or, de aici rezultă că finitudinea și determinația nu sînt imperfecțiuni. Tezei *omnis determinatio est negatio* (orice determinare este o negație), Böhme îi opune implicit credința că *omnis determinatio est positio* (orice determinare este o afirmație)[73]; perfecțiunea finitului devine posibilă și, prin aceasta, devine posibilă victoria definitivă asupra răului.

Dar vom mai avea ocazia să analizăm doctrina lui Böhme din acest punct de vedere. Să trecem acum la analiza ideii lui de Dumnezeu.

II

Dumnezeu este „Nimicul etern" care este „esența eternă", „Nimicul etern care este Unul etern", „Absolutul lipsit de esență care este în sine temeiul etern" — toate aceste definiții îi aparțin lui Böhme și afirmă clar, chiar de la începutul analizei, contradicțiile inerente noțiunii de Absolut.[74]

Dumnezeu este Nimicul etern, întrucît nu este nimic din tot ce este. Nu este în sine (*an sich selber*) nici natură, nici creatură. Nu i se poate aplica nici o determinație și nici nu se poate spune nimic despre el. Nu este nici voință, nici gîndire, nici corp, nici spațiu.[75] Nu este nici esența tuturor lucrurilor, nu este nici măcar propria esență; nu este nici temeiul, nici rațiunea tuturor lucrurilor, nici al vreunuia dintre ele. Nu este nici măcar propriul temei. Dumnezeu în sine nu este nici ființă, nici devenire. Nu este absolut nimic, nu este nici bun, nici rău, nici bine, nici rău.[76] Singurul nume care i se poate da este cel de Absolut, de *Ungrund*, abis[77] fără fund și fără temei, abis în care nu numai că nu

se poate găsi temeiul sau raţiunea a ceva, dar în care nici măcar Dumnezeu nu îşi află propriul temei.[78] *Ungrund*-ul nu este nici cauza ultimă, nici cauza primordială a lumii, aşa cum nu îşi este nici propria cauză. Este Absolutul şi nimic mai mult; este Dumnezeul „în sine", în măsura în care se află „în afara naturii şi a creaturii"; în măsura în care nu se revelează şi nici nu se manifestă; în măsura în care se află, cum arată chiar termenul *Ungrund*, în afară de orice, este altceva decît orice şi separat de orice.[79]

Oare acest Absolut, acest *Ungrund* absolut nedeterminat şi vid, este Dumnezeul pe care l-am căutat? Nu, spune Böhme, Absolutul definit mai sus „nu se numeşte Dumnezeu". Acest Absolut, liniştе veşnică lipsită de esenţă, nu are nici un nume.[80] Cînd vorbim despre el, nu putem spune decît că nu ştim nimic; ceea ce este evident, pentru că l-am definit drept termenul pur negativ al oricărei judecăţi; drept ceva care s-ar afla în mod absolut în afara oricărei gîndiri, indiferent de natura ei. Însuşi Dumnezeu nu ar putea cunoaşte acest Neant absolut, iar dacă acest Neant ar fi fost Dumnezeu, el nu s-ar fi putut cunoaşte niciodată pe sine.[81]

Dumnezeu nu este Absolutul nedeterminat în mod absolut şi pur negativ desemnat prin termenul *Ungrund*. Mai exact, Dumnezeu nu este numai *Ungrund*. Dar cum ar putea fi, de vreme ce, evident, *Ungrund*-ul, care nu este nimic, nefiind nici măcar Fiinţa, *nu există*.

Sub o aparentă simplicitate, noţiunea de *Ungrund* este complexă şi va trebui să ne oprim asupra ei. Termenul *Ungrund* exprimă înainte de toate ideea că Absolutul nu este doar temeiul şi sursa creatoare, absolută şi ultimă a universului, ci este ceva „în sine" (iertate fie-ne aceste exprimări ezitante şi prea puţin precise, dar oare cum să vorbeşti despre inefabil şi să exprimi inconceptibilul?), ceva a cărui funcţie creatoare nu îi epuizează esenţa.[82] Absolutul nu poate fi definit drept cauză primordială. Absolutul nu poate fi definit în vreun fel.

Termenul *Ungrund* nu exprimă numai faptul că Absolutul nu este în mod esenţial temeiul şi originea fiinţei şi a fiinţelor, ci şi faptul că, în ce îl priveşte, el nu are nici origine, nici temei, nici fiinţă. El nu o dă nimănui, nici măcar lui însuşi, şi nici nu o primeşte de la nimeni, nici măcar de la el însuşi, pentru că el *nu este nimic*.

În ce priveşte *Ungrund*-ul, oare se poate vorbi despre „sine"? Evident că nu, pentru că, în acest caz, *Ungrund*-ul este transformat într-un obiect al gîndirii, neantul (*Nichts*) este adus în situaţia de a deveni ceva (*Ichts*). Transformarea este inevitabilă. Ideea de *Ungrund* nu este decît o noţiune-limită, numai o abstracţie negativă ne-a permis să o conce-

pem; ea este în sine irealizabilă; fără să ne dăm seama, construind ideea de *Absolut*, am substituit ideii de *Ungrund*, care nu este absolut nimic, ideea unui Absolut care nu este nimic determinat, dar care este cel puțin el însuși. Ideea de Absolut care *nu este nimic* s-a transformat în ideea unui Absolut care este *unul*. Nu am putut face altfel; de aceea, Böhme ne spune de la bun început: Absolutul este un nimic care este unul.[83]

Așadar, ideea de *Ungrund* (Absolutul în sine) nu trebuie confundată cu cea de Neant absolut. Absolutul în sine *este* în sine. Neantul absolut nu este în nici un fel. *Ungrund* desemnează ceva în Absolutul însuși — și trebuie să evităm greșeala de a-l separa de Absolutul concret, singurul care *este* cu adevărat și care este *absolut*. Dacă am proceda astfel, am urma calea naturală a rațiunii discursive care fragmentează realul și care nu poate cuprinde dintr-o singură privire intuitivă multiplicitatea vie a acestui Unu-Neant.[84]

Ungrund-ul este eternul mister nerelevat și neexprimat din Absolut; este „forul său interior"; este ceea ce există „înainte" de a se manifesta și de a se exprima; „înainte" de a se așeza și de a-și conferi ființa absolută.[85] Ceea ce nu înseamnă că Absolutul ar putea exista fără să se manifeste și fără să se exprime, fără să se afirme și fără să se genereze veșnic, ci doar că, deși se afirmă, se manifestă și se generează veșnic; deși veșnic luminează și își pătrunde propriul mister, el rămîne veșnic și „în sine" un mister de luminat și de pătruns.[86] Ideea de *Ungrund* exprimă chiar această latură sau aspect negativ și transcendent față de sine al Absolutului. Absolutul este *Ungrund*-ul realizat în măsura în care este absolut. *Ungrund*-ul este fundalul veșnic fecund al vieții Absolutului, germenele absolut care, în măsura în care este germene, deocamdată nu există și nu este nimic, dar care conține în sine tot ce va fi; *Ungrund*-ul nu este germene în măsura în care se dezvoltă și devine Ființă, ci în măsura în care rămîne veșnic un germene nedezvoltat. Mai exact, Absolutul, *Ungrund*-ul, este acest germene absolut în măsura în care facem abstracție de dezvoltarea lui viitoare, în măsura în care îl considerăm prin ce rămîne veșnic în el din neființă și nu se realizează niciodată, adică prin calitatea de germene.

Dumnezeu este Nimicul etern care este Unul etern. El este în același timp și unul, și celălalt. Am văzut ce este în măsura în care nu este nimic[87]; în măsura în care este Unul[88], el nu mai este Dumnezeul lipsit de temei și de cauză: el este propriul temei și propria cauză.[89] Mai exact, este Absolutul în măsura în care își afirmă propriul temei, în măsura în care își oferă o bază, în măsura în care își oferă ființa pe

care deocamdată nu o are, în măsura în care, oferindu-și un temei și o bază, se generează pe sine, preluînd veșnic din propriul sine care nu se epuizează niciodată.

Absolutul, în măsura în care este Unul, nu mai este Absolutul complet nedeterminat; așadar, dacă deocamdată nu este Dumnezeu (dacă deocamdată nu se numește *Dumnezeu*), el este Binele etern.[90]

Să reluăm comparația cu germenele: *Ungrund*-ul era germene în măsura în care nu se realizează[91], în măsura în care rămîne veșnic sursa fecundă sau, mai exact, sursa propriei fecundități. Unul este chiar acest germene în măsura în care este ceva, dar nu ceva determinat; în măsura în care este *germene*, adică nu mai este un nimic, ci ceva pozitiv, ceva care se dezvoltă și se realizează, în măsura în care se realizează, dar deocamdată nu este și nu va fi niciodată realizat. Deocamdată el nu este ființă; dar nu mai este neființă. Nu este încă forță, nici putere, nici măcar dorința sau voința de a fi, dar este de-acum tendință. O tendință către lumină, către cunoaștere și conștiință, tendință care va face posibilă o deducție dialectică a istoriei ulterioare generării veșnice a lui Dumnezeu.

Unul etern este Binele etern.[92] Böhme preia, fără urmă de îndoială, identificarea clasică a Unului cu Binele, găsind chiar o rațiune foarte profundă pentru această identificare. Unitatea adevărată este dată de iubire; or, cum declară Böhme într-un imn măreț închinat iubirii, Iubirea este mai importantă chiar decît Dumnezeu.[93] Este rațiunea lui de a fi[94], esența lui adevărată, începutul și sfîrșitul său. Există în orice ființă o forță (*nu*-ul) care „separă", care „izolează" și care distruge unitatea. Dar există și forța iubirii (*da*-ul), care unește, care leagă din nou, care depășește izolarea ostilă a ființelor separate. Totuși, chiar dacă sau, mai curînd, tocmai pentru că așa stau lucrurile, Absolutul, Unul, Binele etern, nu este Binele suprem, nu este *Dumnezeu*.

Nu este, din mai multe motive pe care le vom examina imediat: pentru că, rămînînd unul, nu poate nici iubi, nici cunoaște, nu poate nici măcar să se iubească și să se cunoască.[95] El nu este Dumnezeu, pentru că, fiind unul, nu este de fapt unul. El este unitatea abstractă a ceea ce nu s-a divizat, nu unitatea concretă, organică și vie a unei multiplicități reunite, unificate, dominate și absorbite de unitate. Pentru a fi o unitate autentică, va trebui ca Absolutul să se dividă pentru a se reuni, va trebui să se piardă pentru a se regăsi. În această mișcare se va constitui ființa și viața sa. Unitatea germenelui va trebui să facă loc

unității organismului spiritual, o unitate mai profundă, mai adevărată și mai reală decît era unitatea prediferențiată a Unului.

Unul etern nu este în mod autentic unul, tot așa cum nu este nici Binele. Unul etern, în sensul deplin al cuvîntului, *deocamdată nu există*. El este ceea ce se instituie, ceea ce se realizează. Dar încă nu s-a instituit și nici nu s-a realizat. De aceea, dacă este de-acum Binele, el este Binele care se ignoră. De fapt, cum s-ar putea cunoaște? Ceea ce este unic nu se poate cunoaște niciodată.[96] Ceea ce este unic este esențialmente ceva care nu s-a manifestat. Însă cunoașterea și ființa reală presupun și implică o multiplicitate, o opoziție și o tensiune.

Absolutul nedeterminat, în măsura în care era un neant al determinației și al ființei, *Ungrund*-ul, nu se putea cunoaște pentru că încă nu exista nimic care să poată fi cunoscut. Pe de o parte, Absolutul, în măsura în care este Unul, nu se cunoaște, pentru că deocamdată nu a devenit cognoscibil, întrucît nu s-a exprimat și nu s-a revelat sieși[97]; pe de altă parte, pentru că deocamdată nu există efectiv un „sine" căruia ar fi putut să i se reveleze. Unul etern este Absolutul *în sine*, nu este încă un Absolut *pentru* sine, cum am putea spune folosind termenii „forjați" de succesorii lui Böhme.[98]

Unul etern nu mai este Absolutul complet nedeterminat, Neantul, *Ungrund*-ul. El este ceva, dar ceva care deocamdată nu este nimic. Este repaosul și calmul[99], liniștea eternă lipsită de esență, dar el este de-acum plin de mișcare, de luptă și de viață. El este liniștea eternă: nu vorbește, dar este liniștea care subîntinde întreaga vorbire și pe care o poartă înlăuntrul său. Orice vorbire se naște din liniște. El este o beatitudine eternă[100], căci ce ar putea să îi tulbure pacea interioară? Nu este el Unul etern?[101] Remarcăm faptul că Böhme spune *beatitudine*, nu *fericire*; este o beatitudine care se ignoră, care deocamdată nu are conștiință de sine; este o stare, nu un act.

El este o transparență[102]: acest lucru pare straniu la prima vedere; nu este oare transparența echivalentului luminii și lumina simbolul gîndirii? Böhme face o diferență mare între transparența difuză și stabilă a zilei, fără umbră și fără strălucire, și razele luminoase ale soarelui: transparența este repaos, imobilitate, lumina este mișcare. Böhme crede că Unul este transparență, pentru că nimic nu îl poate întuneca, întrucît, cum știm, el este singur și unic. Dar oare nu ar putea fi întuneric, din moment ce nimic nu îl luminează? Nu, crede Böhme, căci la el întunericul se opune luminii și, fiind la fel de pozitiv ca lumina, nu se generează decît prin opoziție și în același timp cu ea.[103] Întunericul și

lumina au o „cauză" și o „rațiune". Ele nu sînt precum Unul, fără rațiune și fără cauză. Lumina și întunericul se generează opunîndu-se, pornind amîndouă de la ceva care deocamdată nu este nici unul, nici celălalt.

Unul absolut este și libertate absolută[104], întrucît nimic nu i se opune, nimic nu îl limitează, nici măcar propria esență, pentru că nu o are, nici măcar propria acțiune, dat fiind că nu acționează. Aceasta este o caracteristică importantă. Libertatea Unului subzistă în cursul dezvoltării sale ulterioare: rostul ultim al lui Dumnezeu rămîne libertatea. Vom vedea mai departe că filozofia lui Böhme va fi o filozofie a libertății.[105]

III

Am făcut un pas mare înainte... Absolutul nu ne mai apare ca indiferența — absolut transcendentă și inaccesibilă gîndirii — a Nimicului și a ceva-ului, nici măcar ca nedeterminație absolută. Într-o anumită măsură și pînă la un anumit punct, el a fost determinat. Deocamdată nu putem să îl numim „Dumnezeu", pentru că îi lipsesc trăsăturile esențiale ale Dumnezeului concret; și nici nu putem să îl numim spirit, întrucît spiritul se definește fie în raport cu natura, fie în raport cu sinele. Or, deocamdată, în Unul nu există nici raport, nici baza unui raport posibil; dar, se pare, putem să îi atribuim o viață spirituală, deși inconștientă, impersonală și statică. Acestea fiind zise, oare este posibil să admitem o spiritualitate inconștientă altcumva decît ca un moment abstract al vieții spirituale complete și reale a Absolutului divin, al Dumnezeului real? Avem oare dreptul să considerăm această etapă a genezei divine, pe care o putem izola prin abstracție, drept ceva în sine, separînd-o de Absolutul concret, față de care nu reprezintă decît un aspect parțial? Evident, Böhme crede că nu. O spiritualitate inconștientă de sine nu este decît reziduul abstract la care ajungem plecînd de la spirit. Dacă privim mai de aproape, vom vedea, în pofida acestei abstracții, elemente care ne indică necesitatea de a depăși etapa în discuție[106], de a reconstitui sau de a lăsa să se producă sub ochii noștri Absolutul concret, Dumnezeu în plenitudinea ființei și a personalității sale.

Unul etern — sau mai curînd Dumnezeu în măsura în care este Unul etern — nu s-ar putea cunoaște.[107] Dar în gîndirea lui Böhme, aceasta implică nu numai refuzul de a-l identifica pe Dumnezeu, Dumnezeul concret al experienței sale religioase și al concepției lui metafizice, cu acest Unu etern. Aceasta mai implică și faptul că avem

dreptul să admitem înlăuntrul acestui Unu, înlăuntrul acestei spiritualități inconștiente și difuze, o tendință sau o voință, tot nedeterminate, dar active, care vizează conștiința și cunoașterea de sine, forma perfectă și completă a spiritualității.[108]

Beatitudinea eternă tinde să se perceapă vag și inconștient; liniștea eternă aspiră la vorbirea care i-o va revela; transparența eternă caută la rîndu-i să se cunoască și să se perceapă, să se manifeste și să se reflecteze. Și libertatea eternă tinde să se afirme ca atare, să se realizeze în posibilitățile nesfîrșit infinite pe care le ascunde înlăuntrul său[109]; transparența eternă aspiră să devină lumină, să se lumineze și să lumineze.

Dar cum am putea găsi în Unul, care nu ar fi decît unic, această tendință și această voință dacă, pe de o parte, Unul etern ar fi altceva decît o etapă care nu se realizează decît în totul și nu se definește decît în raport cu totul; dacă, pe de altă parte, această tendință și această voință nu ar fi ancorate în Absolut și nu ar aparține într-un anumit sens *Ungrund*-ului însuși? Tendința de determinare, tendința de a se manifesta și de a se realiza este la fel de absolută, la fel de *ungründig* precum Absolutul însuși.[110] Acest lucru este de înțeles, căci, nu mai mult decît Unul, *Ungrund*-ul nu era realmente ceva absolut în sine. El este, cum spuneam mai sus, Absolutul *în măsura* în care nu este nimic. Dar nu era aceasta oare o determinație care, ca atare, admite cu necesitate determinația opusă și contrară Unului? Dar dacă lucrurile stau așa și dacă Absolutul este în esență Mister, oare nu trebuie admisă înlăuntrul acestui mister o tendință, chiar misterioasă, către propria manifestare? Dumnezeu nu ar mai fi *ens manifestativum sui* (ființă care se revelează pe sine), cum l-a definit foarte bine F. Oetinger[111], ci *mysterium manifestans seipsum* (mister care se revelează).

Dar dacă admitem înlăuntrul acestui mister o tendință[112], tendință necesară întrucît este complementară însăși noțiunii de *Mysterium*, ba chiar manifestării[113], oare nu se observă că introducem implicit o nouă dualitate în *mysterium*-ul Absolutului? Dualitate a voinței și a dorinței, a acțiunii și a pasiunii, dualitate a celui care dă și a celui care primește. În măsura în care nu s-a revelat *sieși*, *Mysterium*-ul aspiră la această revelație, o caută, o dorește[114], iar faptul că el caută și își dorește propria revelare înseamnă că se caută și se dorește pe sine. Dumnezeu, în măsura în care este dorință, este avid de sine.[115] Dumnezeu se caută și nu se poate regăsi decît în măsura în care este el însuși; el se dăruiește și se supune acestei eterne căutări. Trebuie admis faptul că există în Absolut — în măsura în care se revelează — o voință de manifestare;

sau că el însuși este această voință liberă care, în mod deliberat, se oferă sieși, care iese din sine și se deschide voluntar și liber.[116] Tendința unică de la care am plecat apare de-acum înainte ca o unitate a voinței și a dorinței, a voinței care dorește și a dorinței care voiește. Or, prin disociere, prin opoziția dinlăuntrul sinelui, în măsura în care este voință și dorință, va continua de-acum înainte evoluția imanentă a divinității.

Voința este sursă și *Centrum* ale spiritului. Dorința, în evoluția-i intrinsecă, va fi sursa și *Centrum*-ul naturii și vieții.[117] Pentru a evita orice confuzie, să observăm că voința și dorința reprezintă o voință și o dorință absolut și complet nedeterminate. Nu este încă nici voința cuiva, nici dorința de ceva; nu avem încă dreptul să presupunem nici vreun subiect, nici vreun obiect. Voința și dorința nu aparțin deocamdată unei persoane și nici nu vizează nimic. În gîndirea lui Böhme, scopul acestei dezvoltări nu era decît cel de a afirma o distincție calitativă înlăuntrul Unului, căci, conform principiului pe care îl formulează de nenumărate ori, Unul nu se poate cunoaște dacă nu se dedublează sau dacă nu se divide în „sine".[118] L-am văzut dedublîndu-se sub ochii noștri!

Dar trebuie să ne oprim o clipă înainte de a urmări cele două direcții ale tendinței inițiale descoperite înlăuntrul Absolutului[119], direcții ce evoluează separat pînă la întîlnirea ultimă, căci nu se separă decît pentru a se reuni.

IV

Putem ajunge la dedublare printr-o metodă echivalentă acesteia, metodă pe care Böhme o preferă uneori[120] pentru că i se pare că ajunge mai direct la scop și că pune mai limpede în lumină desfășurarea deducției.

Am definit Absolutul divin un mister care se revelează sieși; am văzut că această manifestare este obiectul unei voințe: Unul absolut vrea să se cunoască, să se perceapă și să se simtă. Este deci capabil să vadă și să privească; prin urmare, este o oglindă și un ochi[121], căci, spune Böhme, cel care vede „este" un ochi și nu putem imagina o percepție vizuală fără să admitem existența unui ochi. Unul absolut este un ochi care voiește să privească și care dorește să vadă, căci ce poate fi un ochi care nu vede nimic? „Tot nimic", precum oglinda care nu reflectă nimic; o simplă posibilitate de reflecție și de percepție; nicidecum o percepție vizuală reală. Unul este un ochi care voiește să vadă.

Dar ce ar putea vedea acolo unde nimic nu există? Nimic, evident, dacă el însuși nu există.[122] Așadar, chiar el se privește și se vede; fiind subiectul și obiectul percepției vizuale, putem spune că se dedublează reflectîndu-se în sine. El este propria oglindă în care se reflectă și se privește[123]; un ochi sau o oglindă concavă precum interiorul unei sfere, spune Böhme; un ochi care este văzut și care vede în același timp. Dar ce vede? De fapt nu vede nimic, dar *se* vede pe sine.

Fără să ne dăm seama, am mai făcut un pas înainte... Noțiunea de percepție vizuală ne-a permis să îi atribuim Unului o structură interioară, o structură care nu mai este binară, ci ternară. Ochiul nu se identifică cu percepția vizuală[124]; aceasta se distinge și de ochiul-subiect, și de ochiul-obiect.[125] Ea este al treilea lucru, este cel care le reunește. Pentru a se vedea, ochiul se opune sieși și, prin percepție, el depășește această opoziție; el se separă de el însuși pentru a se identifica prin percepție cu sine și pentru a-și cuceri conștiința de sine în trinitatea care îl aduce la unitate.

Chestiunea este importantă: de-abia din acest moment îi putem atribui spiritualitate Unului etern, care și-a dobîndit un centru, o conștiință de sine, o personalitate (deși incompletă și imperfectă), un Eu (*Ichheit*); îi putem atribui un *Gemüth* (*mens*), o voință, un centru spiritual și o acțiune.[126]

Și totuși, acest spirit, unu și triplu totodată și de-acum — într-o anumită măsură — conștient de sine, nu este deocamdată Dumnezeu[127] din același motiv pentru care Böhme îl repetă cu obstinație. Deocamdată nu a devenit conștient de sine, iar aceasta pentru simplul motiv că nu s-a realizat.[128] El nu este deocamdată un Eu autentic, nu este decît schița lui ireală; un simulacru; o umbră, asemeni celor care se reflectă în oglindă.[129] Nefiind o persoană reală, nu este Dumnezeu.

Să revenim la ochiul care se vede și se oglindește în sine. Dar de fapt ce vede? Am spus: se vede pe sine; vede un ochi, o oglindă. Dar oare o oglindă se poate vedea exclusiv ca oglindă? Evident că nu, întrucît este invizibilă și nu reprezintă nimic în sine. Cînd ne uităm în oglindă, nu vedem oglinda, ci obiectele pe care le reflectă; or, în ea nu s-a reflectat decît altă oglindă sau, mai curînd, ea însăși. Oare de aici poate rezulta percepția vizuală adevărată a unui neant oglindindu-se într-un neant? Böhme crede că nu, pentru că în ideea de oglindă care nu reprezintă nimic în sine el vede imaginea perfectă a Absolutului absolut nedeterminat, a *Ungrund*-ului, neant care se reflectă în neant.[130]

Nefiind o dedublare reală, dedublarea Unului este incapabilă să creeze o percepție vizuală reală și o cunoaștere reală; opoziția pur lo-

gică dintre sine și sine nu este suficientă pentru a întemeia o conștiință adevărată și o personalitate vie.[131] Este suficient să observăm alt aspect al acestei conștiințe de sine pentru a ajunge la o concluzie asemănătoare. Unul se vede ca Unul, deși este dedublat și chiar detriplat.[132] El nu este conștient de structura sa trinitară. Are conștiință de sine, dar nu și de faptul în sine al acestei conștiințe; el este spiritual, dar își ignoră spiritualitatea. Ar fi vrut să se gîndească la sine: dar oare cum ar putea să se gîndească fără să gîndească și cum să gîndească fără să se gîndească la ceva? O gîndire care nu se gîndește decît la sine este vidă; în structura sa ciclică, ea reprezintă forma imobilă a spiritului, nu spiritul în sine.[133]

Se pare că am revenit la punctul de plecare, la Unul în sine. Nu-i nimic, de-acum înainte nu ne vom mai ocupa de Unul absolut unu, ci de un Unul-multiplu; cum am afirmat de nenumărate ori, deocamdată nu este nici persoană concretă, nici spirit, ci centru personal. Dar acest centru nu știe să se vadă ori să se cunoască: efectiv nu o poate face, căci lumina pură a gîndirii cu care se confruntă rămîne invizibilă și, în sine, nu luminează nimic dacă nu se reflectă pe o suprafață opacă.[134] Revenind la o imagine pe care am folosit-o mai sus, transparența difuză a Unului s-a concentrat și a devenit lumină, dar este o lumină ireală și invizibilă, pentru că nu își îndeplinește funcția de a lumina. Este necesar ca ceva să se afle în fața ei, este necesar ca gîndirea să „primească" un obiect adevărat pentru a se putea realiza în sensul propriu al termenului și a-și realiza propriul subiect. Acesta este încă vid; este un subiect pur, dar se cunoaște pe sine. Este un vid care se cunoaște; oricît de nedeterminat ar fi acest vid, gîndirea vidului este o gîndire determinată, este ceva. Așadar, nu putem identifica *Centrum*-ul personal și Absolutul impersonal și nedeterminat; dacă acceptăm că *Ungrund*-ul era absența și negarea oricărei determinații, chiar negative fiind, putem vedea în acest *Centrum* oglinda sau ochiul, *Grund*-ul, rațiunea sau temeiul *Ungrund*-ului.[135] Dacă ni se îngăduie această exprimare puțin paradoxală, putem spune că abisul și-a găsit temeiul în gîndirea neantului.

Pentru ca spiritul să se realizeze efectiv, el trebuie să își „ofere" un obiect real, un „al patrulea termen" pe care să și-l poată opune pentru a se cunoaște în această opoziție.

În pofida aparentei sterilități, analiza pe care am întreprins-o ne-a permis să facem anumite constatări foarte importante: în primul rînd, am admis forma structurii interne a spiritului; în al doilea rînd, am văzut că deocamdată nu putem „umple" această formă; am văzut că,

pentru ca să se realizeze gîndirea, ea are nevoie de un obiect.[136] Dar nu am putut găsi acest obiect. Pentru că gîndirea pură, în măsura în care este pură, este incapabilă să îl producă și să și-l ofere; dar gîndirea pură și spiritul nu sînt sinonime, iar noi am început deducția presupunînd că voința și dorința sînt constituenții săi esențiali. Vom reveni la analiza lor și vom vedea reapărînd aceeași structură trinitară evidențiată în gîndire.

V

Voința aparține esențialmente spiritului.[137] Dumnezeu, în măsura în care este spirit, este voință: voința absolută și primordială pe care nimic nu o precede și nu o întemeiază cu excepția Absolutului nedeterminat, a *Ungrund*-ului însuși.[138] Dar cum Absolutul nu este nimic și nu întemeiază nimic, este mai corect să spunem că voința este însuși temeiul Absolutului: Absolutul își găsește temeiul în voință; nimicul își găsește ceva-ul în voință. Așadar, din cauza emanației directe din Absolutul care o generează, voința divină se numește voința Absolutului (*ungründiger Wille*), ceea ce nu înseamnă că voința voiește Absolutul, ci, dimpotrivă, că abisul absolut (*Ungrund*-ul) este cel care se voiește „în voință". El continuă în voință, devine el însuși o voință sau, mai exact, se revelează ca voință. În măsura în care este voință — voință pur spirituală —, el este temeiul (*Grund*) lui și temeiul lucrurilor[139], este percepția vizuală [viziunea] lui și a lucrurilor. Voința este o viziune — Böhme însuși se corectează —, iar dacă voința nu este propriu-zis o viziune, cel puțin este legată inseparabil de o viziune; prin însăși esența sa, ea implică viziunea, căci fără viziune nu poate exista voință. Acest lucru este ușor de înțeles: pentru Böhme, voința este esențialmente spirituală. Or, spiritul este esențialmente viziune.

Voința este spirit și, în măsura în care purcede chiar din Absolutul nedeterminat, informîndu-l și exprimîndu-l, ea se identifică cu acest Absolut unic, cu Unul etern[140] a cărui noțiune am prezentat-o mai sus. Voința este divină, dar nu este mai mult decît însuși Unul absolut, nu este Dumnezeu în sensul propriu al cuvîntului[141] (ceea ce, evident, nu îl împiedică pe Böhme să îi dea uneori acest nume). Ea este în Dumnezeu, dar nu este Dumnezeu. Este un moment, o etapă sau o fază a evoluției atemporale a vieții divine. Nu este nici sfîrșitul acestei vieți, nici viața divină în întregul ei.[142]

Această voință primordială și absolută este totuși o voință absolut nedeterminată, este vidă și pură „precum un nimic". Dar oare prin ce ar putea fi determinată?[143] Evident, nu prin Absolut, care este nedeterminarea însăși. Este o voință de manifestare, dar ce ar putea voi să manifeste? Nimic, evident, întrucît Absolutul nu este nimic, iar ea nu este decît voința Neantului; de fapt, deocamdată nu este nici măcar o voință, care este act, nu este decît simplul fapt de a voi, care nu este decît mișcare.[144]

Dar faptul de a voi este cu necesitate un fapt de a voi ceva, iar o mișcare înseamnă mișcarea a ceva. Voința nu poate să nu voiască nimic; oare o voință care nu voiește nimic mai poate fi voință? Nu există ceva-ul pe care să îl poată voi cu excepția ei însăși. Așadar, ea se voiește pe sine și se determină pe sine[145]; în consecință, ea generează o voință determinată, determinată de dorința ei de a se voi pe sine.[146] Ea își oferă astfel o structură interioară, stabilește în interiorul ei o separare, o opoziție și o identificare. Voința care voiește nu este cea care este voită, nici cea prin care se voiește. Evident, voința care voiește este identică cu voința voită, întrucît ea se voiește pe sine și, de altfel, nu se poate voi decît prin sine. Structura interioară a voinței este cea a treimii, forma esențială a spiritului.

Structura pe care voința și-a oferit-o sau pe care a dobîndit-o este o structură a reflecției. Ea se reflectă pe sine și, opunîndu-se sieși, limitîndu-se pe sine, dobîndește conștiință de sine. Voința sau faptul de a voi, cum spuneam, era o mișcare; dar o mișcare liberă căreia nimic nu i se opune și pe care nimic nu o oprește este o mișcare inconștientă. Este nevoie să i se opună o rezistență pentru ca ea să se reveleze[147] sieși. Voința nedeterminată este o voință inconștientă.

Determinîndu-se și limitîndu-se pe sine, ea a căpătat conștiință de sine: din simplu fapt de a voi, voința a devenit act; determinîndu-*se*, limitîndu-*se*, reflectîndu-*se*, voindu-*se*, voința și-a oferit un obiect care este ea însăși și s-a afirmat ca subiect; mai simplu, putem spune că s-a afirmat pe sine. Ea are de-acum un *Centrum* („inimă". „cuvînt", „temei", „rațiune", „ființă", „eu") în care se percepe.[148] Dar nu se percepe decît pentru a se deschide și pentru a se redestinde[149]; voința se caracterizează printr-o mișcare dublă imanentă și intrinsecă: ea merge către sine, concentrîndu-se în sine pentru a se răspîndi, tot așa cum transparența se concentrează pentru a deveni lumină și pentru a-și trimite razele la distanță.[150]

Voința, precum lumina, este generoasă, „darnică": este un dar, un dar din ea însăși. Dar oare cum ar putea dărui dacă nu ar fi nimic și nu

ar poseda nimic? Oare cum s-ar putea dărui dacă nu ar fi ea însăși, dacă nu ar avea un centru care să îi permită să se răspîndească? Evident că nu, tot așa cum nu s-ar putea manifesta înainte de a se regăsi; de-acum înainte își va putea revela și exprima propria regăsire (*Finden*)[151], se va putea înțelege și cunoaște doar exprimîndu-se și revelîndu-se.

Observăm că, în privința formei, evoluția imanentă a voinței nu diferă de cea a gîndirii-viziune, ceea ce nu trebuie să ne mire, pentru că atît voința, cît și gîndirea sînt atributele esențiale ale spiritului. Ele *sînt* spirit și îl exprimă implicîndu-se reciproc. În plus, această evoluție interioară este concepută după aceeași schemă și în vederea aceluiași scop: schema reflecției, a conștiinței de sine, a manifestării spiritului față de sine, trecînd de la nedeterminarea inițială la determinarea prin sine, determinare în care doar nedeterminatul se poate manifesta.[152] Din nou, este vorba despre același tip de evoluție circulară, tipul unei *causa sui*; mai exact — întrucît Böhme nu folosește acest termen savant pe care nu îl cunoaște —, tipul evoluției paradoxale a germenelui care „se generează", fiind „formă" și „materie", „sursă" și „produs" în același timp. De fapt, și acest lucru l-am mai spus, Böhme își reprezintă viața divină cu ajutorul schemei germenelui: Dumnezeul său este un Dumnezeu viu care se generează și îl generează pe *Dumnezeu*. Evoluția lui este deplin organică; în calitate de spirit, viața sa este cea a unui germene spiritual care, plecînd de la starea de inconștiență (Absolutul nedeterminat), se generează ca voință și gîndire. Se dezvoltă, se regăsește, devine conștient de sine. Se constituie și își formează un centru spiritual, își oferă o viață și un corp, devine personal și se exprimă prin voință și gîndire. În sfîrșit, se înalță la iubire și la acțiunea guvernată de iubire.[153]

Dar deocamdată nu am ajuns acolo. De fapt, Dumnezeul nostru nu a făcut decît să înceapă să se dezvolte; departe de a fi un Dumnezeu viu, el nu este nici măcar un Dumnezeu-spirit; nu este decît un Dumnezeu-idee. Böhme spune: un astfel de Dumnezeu nu se cunoaște cu adevărat, căci nu s-a revelat sieși.[154] El este în germene. Nu și-a etalat sau realizat virtualitățile pe care le poartă în sine, nu s-a realizat și nu s-a exprimat pe sine. Forma trinitară a lui Dumnezeu, așa cum ni s-a revelat, pare a îndeplini condițiile esențiale ale spiritualității: Dumnezeu este în sine, prin sine și pentru sine. Dar oare există cu adevărat? Analizînd ideea de Dumnezeu-gîndire, de Dumnezeu-oglindă, am văzut că opoziția interioară care pare că îi întemeiază structura trinitară nu reprezintă decît o opoziție pur logică. Determinarea pe care voința și-a

dat-o nu este decît o determinare formală; mișcarea nu este decît o schemă, o umbră, Treimea nu este de fapt decît o tri-identitate.[155]

Aici am atins o chestiune importantă. Evident, deducția böhmistă, dorind ca Dumnezeul personal să rezulte din Absolutul divin, urmează în linii mari schemele tradiționale ale doctrinei trinitare și ale teologiei Cuvîntului: gîndire care se gîndește pe sine, voință care se voiește și iubire care se iubește; absolut care își generează propria imagine; gîndire care se întrupează și se exprimă în cuvinte — acestea sînt tot atîtea mijloace pe care teologia creștină le folosește pentru a explica și a face conceptibil misterul unității unui Dumnezeu întreit ca persoană.[156]

Nu este surprinzător faptul că Böhme folosește aceste scheme dialectice, că adesea numește Tatăl, Fiul și Duhul diferitele aspecte sau momente ale procesului dialectic. Oare voința nedeterminată nu este Tatăl care își generează dinlăuntru voința determinată, adică Fiul? Gîndirea care se revelează sieși nu este oare tot Tatăl care se revelează în Fiul? Mișcarea ce însoțește etapele acestui proces nu este oare Duhul, nu este tot spiritul care exprimă și întrupează *ad extra* Cuvîntul gîndirii divine?[157]

Oare ce scheme dialectice alternative ar fi putut folosi Böhme? Sensul metafizic al doctrinei trinitare nu este oare cel de a introduce „viața și mișcarea"[158] în absolutul divin sau, dacă vrem, de a introduce o structură internă și o multiplicitate în unitatea prea rigidă a unui Dumnezeu unic? Oare doctrina Cuvîntului nu este mijlocul clasic de a face ca din unul să apară multiplul și de a arăta cum se învesmîntează spiritul în sensibil și se întrupează în materia care îl exprimă?

Faptul că Böhme a urmat calea trasată de teologie nu are de ce să ne mire. Este mai interesant și mai important să observăm că ea nu îl satisface și că, folosind formulele trinitare și termenii Tatăl, Fiul, Duhul[159], el are conștiința inadecvării lor. Structura trinitară a Duhului (voință, viziune) nu este cea a unei Treimi de persoane; Böhme afirmă acest lucru foarte limpede.[160] Nu este nici măcar cea a unei persoane, căci, spune el, evoluția imanentă a Absolutului nu s-a terminat, ființa sa nu s-a constituit. Gîndirea divină nu și-a oferit deocamdată obiectul (*Gegenwurf*), iar voința nu a perceput opoziția. Ochiul nu vede nimic, nimic nu se reflectă deocamdată în oglindă.

Nu există nici o diferență reală între cele trei momente ale acestui spirit de trei ori identic; prin urmare, nu există nici o reflecție adevărată, nici o opoziție, nici o tensiune. Așadar, nu există nici o conștiință de sine în sensul deplin al cuvîntului care să presupună o opoziție față de ceva diferit de sine (interiorul implică exteriorul), nici o determi-

nare reală (pentru a deveni conștientă de sine, voința presupune o voință contrară). În general, deocamdată nu există realitate, nu există nici realitatea vieții și acțiunii ori realitatea spiritului, căci spiritul, cum vom vedea, se opune naturii și nu este real decît în această opoziție.[161]

Diferențele și determinațiile formale au putut transforma Neantul în ceva; ele nu au putut oferi acestui ceva o ființă, o esență, un conținut. Așa cum gîndirea care nu se gîndește decît pe sine rămîne o gîndire fără obiect real, tot astfel voința care nu se voiește decît pe sine rămîne o voință vidă, o voință fără obiect. Pentru ca voința și gîndirea să se realizeze, trebuie să iasă din cercul lor fermecat, să se miște *ad extra*, să-și creeze obiecte. Altminteri vom rămîne mereu în „liniștea eternă lipsită de esență", iar Dumnezeu, izolat într-un „deșert" aflat „în afara naturii și a creaturii", nu va fi decît divinitate.

Dar se pune o întrebare: oare de unde își vor lua aceste obiecte voința și gîndirea? Unde le va găsi spiritul? La care Böhme răspunde: trebuie să le găsească și să le descopere în sine.[162]

VI

Spuneam mai sus că Dumnezeu, așa cum l-am analizat pînă acum, se cunoaște pe sine, dar deocamdată nu se cunoaște decît imperfect[163]; el are conștiință de sine, dar numai în măsura în care este unul, nu triplu; se cunoaște în unitatea, nu în multiplicitatea lui, întrucît diversitatea interioară nu era afirmată decît pentru a permite unității să se perceapă, întorcîndu-se către sine, și *ca atare* să se cunoască. Pentru ca Dumnezeu să se cunoască în multiplicitatea sa, în structura sa interioară, el trebuie să se reflecte încă o dată, să-și proiecteze imaginea într-o „oglindă" care să nu mai fie el însuși, ci să-i fie într-un fel exterioară. Treimea pretinde imperios al patrulea termen. Evoluția imanentă nu se poate efectua fără participarea unei emanații[164], a unei expresii *ad extra*.

Această oglindă, acest al patrulea termen pe care Dumnezeu și-l opune pentru a se putea reflecta și vedea, pentru a deveni astfel pe deplin conștient de sine și, prin urmare, pentru a se putea realiza, poartă la Böhme nume foarte venerabile precum *Sophia*, *Înțelepciune divină*, *Fecioară eternă*, *Slava și Măreția lui Dumnezeu*.[165]

În gîndirea lui Böhme există puține idei care să fi jucat un rol mai important și puține concepții care să fi exercitat o influență mai puternică asupra posterității. Nu există alte idei mai proteiforme. Înțelepciunea eternă este ochiul[166] și oglinda în care se reflectă Dum-

nezeu[167]; lumea ideilor divine[168], imaginea eternă a lumii[169]; revelația eternă a lui Dumnezeu; sălașul, corpul și veșmîntul divinității.[170] Ea este fiecare dintre aceste lucruri și toate la un loc. Ea este, și acest fapt întemeiază unitatea concepției, *Obiectum*-ul, *Gegenwurf*-ul[171] etern al lui Dumnezeu în și prin care acesta se reflectă, se exprimă și se revelează. Ea însoțește evoluția imanentă a lui Dumnezeu, transformîndu-se în fiecare etapă a evoluției; ea face ca Dumnezeu să poată avea o evoluție emanantă. Ea este o condiție necesară a acestei evoluții și, în același timp, un mijlocitor între Dumnezeu și natură.[172] Pentru natură, ea este și imaginea ideală pe care aceasta (sau *Spiritus Mundi*, *Amtmann*, *Archaeus*) o realizează sau pe care tinde să o realizeze. Ea îi este scop etern, *Vorbild*, idee.[173]

Böhme nu explică foarte clar apariția acestei Înțelepciuni; evident, este coeternă cu Dumnezeu pentru că fără ea Dumnezeu nu ar fi Dumnezeu și nu s-ar putea cunoaște; ea este, spune el, produsă de el; produsă sau emanată asemenea Fiului sau Duhului.[174] Dar Înțelepciunea eternă nu este a patra persoană a Treimii divine.[175] Pe de altă parte, Böhme o identifică uneori cu *Ungrund*-ul.[176] Se poate înțelege și de ce: ea este în sine la fel de nedeterminată ca *Ungrund*-ul. Ea nu ține (nu conține) nimic, nu produce nimic, nu generează nimic; este un neant, o simplă oglindă al cărei unic rol este de a reflecta.[177] Or, am văzut cît de mult se apropia ideea de oglindă de cea a Absolutului nedeterminat în gîndirea lui Böhme.[178] Oare nu era și el „determinat" ca oglindă? Pe de altă parte, oare nu era evident că Înțelepciunea divină aparține esențialmente lui Dumnezeu? Dacă pînă acum am considerat că Absolutul se generează și se reflectă pe sine, oare nu am putea numi Înțelepciune chiar acest Absolut în măsura în care, constituindu-se ca spirit, îl reflecta pe Dumnezeu? Această identificare ar permite eliminarea problemei privitoare la originea Înțelepciunii divine. Dacă nu ar fi Absolutul însuși, Înțelepciunea ar fi evident „întemeiată" în el asemeni lui Dumnezeu. Böhme nu se folosește întotdeauna de această explicație. Înțelepciunea divină apare frecvent ca produs, ca emanație și ca ceva apărut ulterior Treimii.[179] Aceste divergențe nu trebuie să ne preocupe prea mult. Potrivit modelului de deducție böhmist, știm că este suficient să recunoaștem necesitatea unei „Înțelepciuni" pentru a o afirma. Spuneam și o repet: Böhme pleacă de la un Dumnezeu viu constituit; îi analizează structura internă plecînd de la întreg. Indiferent cît ar fi de nedeterminat, germenele a cărui evoluție o descrie este germenele lui *Dumnezeu*.

Spiritul se reflectă în oglinda Înțelepciunii și se cunoaște ca atare; se vede ca spirit și ca voință. Mai mult, devine conștient de condiția lui: virtualitate pură, deocamdată nerealizată; vede că nu se poate cunoaște mereu, că întotdeauna este un Dumnezeu nerelevat.

Spiritul și voința, în măsura în care sînt pur spirituale și *în sine*, continuă să fie „precum un nimic"[180]. Spiritul nu are esență; el este mișcare, putere, dar o putere care nu este decît virtuală.

Așa se vede spiritul divin, mai exact Dumnezeu ca spirit pur; el devine conștient de sine și simte că poate gîndi, că poate voi în mod efectiv și real. Dar la ce s-ar putea gîndi și ce ar putea voi? Deocamdată nu știe. Oare cum să știe înainte de-a o face?

A gîndi în mod efectiv, a voi în mod real — oare asta nu înseamnă a gîndi și a voi ceva? Și nu numai ceva în general (*etwas*), ci ceva anume (*ein Etwas*), ceva bine determinat? Or, este suficient faptul că Dumnezeu, reflectîndu-se în Înțelepciune, se simte capabil să producă una dintre imaginile sale; faptul că se cunoaște ca voință și gîndire, pentru ca ideea obiectului posibil al voinței și gîndirii sale să „survină" în el: ideea de ceva care să i se opună, care să fie „altceva" decît el.[181]

Dumnezeu se concepe ca subiect și se opune sieși în ideea de ceva care nu ar fi el, de ceva de care s-ar putea distinge, de ceva care ar poseda o ființă anume.[182] Dar deocamdată această idee rămîne o simplă idee, un cadru abstract și vid pe care Înțelepciunea divină îl prezintă gîndirii sale. Dar este suficient să apară această idee pentru ca, fecundat de ea, spiritul divin să genereze în sine un număr infinit de idei și de gînduri (*Cuvîntul*), iar Înțelepciunea divină să ofere privirii un număr infinit de obiecte: obiecte ireale, simple ființe ale rațiunii; obiecte determinate care realizează spiritul, care îl reflectă, îl exprimă, îl întrupează într-o anumită măsură și îi permit să se cunoască în fecunditatea-i infinită.[183] Pe de altă parte, oare nu așa apare gîndirea omului din adîncul spiritului? Oare nu așa își generează spiritul omului, o dată cu propriile virtualități, propriile gînduri, exprimîndu-se prin ele, regăsindu-se în ele, cunoscîndu-se în propria reflectare care îi revelează ce se află în sine, în adîncul său?[184]

Astfel, Cuvîntul divin schițează[185] în Înțelepciune ideea abstractă a unei lumi, iar „cuvintele" sale îi prezintă lui Dumnezeu mulțimea tuturor manifestărilor posibile. Ele îi „arată" planul unei acțiuni posibile; tot ce ar putea voi, tot ce ar putea crea. În Dumnezeu — în care se regăsește sau în care își regăsește pecetea spiritului prin posibilitățile care îi „plutesc" în gîndire — apare atunci voința și dorința de a concretiza aceste scheme de obiecte, aceste umbre ireale ale lumii.

Atunci se naște în Dumnezeu un act nou: Dumnezeu *imaginează* în Înțelepciune, iar imaginația sa, act prin excelență magic și misterios[186], împlinește misterul exprimării și traducerii în *imagini* finite a gîndirii infinite a lui Dumnezeu: imaginația întrupează în ființele finite și limitate spiritul infinit al lui Dumnezeu. Ea traduce Cuvîntul divin în forme și culori[187]; ea face să apară în oglinda pasivă și netedă a Înțelepciunii o lume nouă, o lume de sunete și de culori, de forme și de imagini (*Farben und Tagenden*), o lume a armoniei și a frumuseții, care îl exprimă pe Dumnezeu în fiecare dintre imaginile infinite și îl reflectă în unitatea armoniei. Această lume divină, obiect al imaginației divine, pe care Böhme o numește „Înțelepciune divină", nu este o mulțime dezordonată de imagini parțiale, individuale și separate. Este o Lume adevărată, un Cosmos, un Univers, o unitate armonioasă și organică; în spiritul divin se află imaginea lumii paradiziace, expresia perfectă și completă a lui Dumnezeu. Înțelegem de ce numește Böhme cîteodată această lume „Slava" și „Măreția" lui Dumnezeu; pentru că slava și măreția divină „se întemeiază" pe ea, iar el le reflectă.

Dar deocamdată lumea nu este constituită. Dumnezeu nu creează, nu este „copt pentru creație", cum se exprimă Böhme. Oare nu trebuie ca Dumnezeu să-și reprezinte lumea înainte de a o crea, tot așa cum artizanul ori artistul își concep mai întîi, în spirit și în imaginație, ideea și imaginea operei pe care vor să o realizeze? Oricum, această lume imaginată și imaginară nu este „un nimic". Ea este pe jumătate reală, este ceva, posedă o ființă: ființa magică pe care imaginația divină i-a conferit-o.[188]

Această lume magică nu are o realitate împlinită. Ea nu există „în sine", dar permite vieții interioare a divinității să depășească o nouă etapă. Gîndirea divină, voința divină nu mai sînt închise ori concentrate exclusiv în sine. Din centrul spiritual al personalității divine care se forma și se crea începe o mișcare *ad extra*. Dumnezeu iese din sine, iar această mișcare de emanație (Böhme spune că Înțelepciunea este cea care emană[189]), opunîndu-se mișcării *către sine*, o face la rîndu-i posibilă și induce în Dumnezeu o tensiune interioară, baza necesară ființei și personalității lui. Dumnezeu, opunîndu-și lumea imaginată, se recunoaște ca persoană; el se separă și se distinge de această lume. Dar opoziția și distincția reprezintă legea generală a ființei și a cunoașterii. Dumnezeu, exprimîndu-se în lumea imaginară, ajunge să se cunoască într-o dublă modalitate: 1. în măsura în care se cunoaște în exprimare; 2. în măsura în care se opune acestei exprimări. El se revelează sieși și, revelîndu-se, revelează Absolutul. Cuvîntul exprimat revelează prin

exprimare cuvîntul vorbit, cuvîntul ascuns; el îl revelează pe Tatăl din care purcede cuvîntul și *Ungrund*-ul al cărui *Grund* este.

Dumnezeu cunoaște lumea *ca* [fiind] *emanată din sine*; se cunoaște pe sine drept sursa care o creează. Se pare că am ajuns la Dumnezeul care se cunoaște pe sine, al cărui *Mysterium* s-a revelat și s-a dezvăluit.

Dar aceasta nu este și părerea lui Böhme. Etapa depășită nu îi este suficientă. Ea nu ne-a condus la Dumnezeul conștient; nu am ajuns la Dumnezeul *viu*. Deocamdată el nu s-a generat, nu avem de-a face cu Dumnezeul creator, căci pentru Böhme, spiritul nu creează. Spiritul este neputincios; el nu acționează direct: voința este „slabă precum un nimic". Dacă am depășit planul purei spiritualități, nu am făcut de fapt decît să ajungem la planul ființei și al vieții magice. Așa cum l-am imaginat, Dumnezeu nu este decît lumea pe care el și-a imaginat-o, adică o *Magia divina*. Dumnezeu visează, nu trăiește. El nu acționează și nici nu poate acționa. Dumnezeu dorește această lume magică ce plutește în Înțelepciunea sa, această lume în care se oglindește și, oglindindu-se, o admiră admirîndu-se.[190] El vrea ca lumea să fie reală, să fie efectiv ceva în sine. El dorește să-i confere o existență reală pentru a putea realmente acționa asupră-i, pentru a o putea iubi, pentru a putea efectiv să i se ofere, să o pătrundă, să se întrupeze în ea[191], să o facă să participe la slava lui, la măreția și la bucuria lui, pentru a putea face să se nască în el bucuria supremă a actului creator. Dar deocamdată această dorință nu este decît un vis magic. Dumnezeu nu poate acționa și crea, pentru că nu a atins gradul de realizare și de ființare pe care ar voi să-l confere creaturilor. Dumnezeului-Duh îi lipsește corpul. Trebuie ca voința spirituală să dobîndească o forță, o putere, o esență.[192] Este necesar să existe în Dumnezeu un *Centrum* de putere și de viață; o natură eternă care, opunîndu-i-se în calitate de spirit, să formeze împreună cu spiritul această unitate indisolubilă, această legătură eternă care, generîndu-se veșnic pe sine și generînd spiritul pe care îl întrupează, realizînd spiritul care o domină, ar întrupa și ar realiza în același timp Înțelepciunea divină, creînd în jurul lui Dumnezeu Paradisul veșnic: universul ideal față de care lumea noastră nu este decît o imagine[193] — de altfel, prea puțin asemănătoare și foarte deformată, cum vom vedea mai departe...

VII

Ideea naturii eterne, ideea corpului divin — idee foarte simplă și, în fond, foarte rudimentară — joacă un rol de o extremă importanță la

Jakob Böhme. În ea se întrepătrund numeroase influențe ce apar sub cele mai diverse aspecte. Am putea spune că nu avem de-a face cu o singură idee referitoare la natura divină, ci cu mai multe, potrivit rolurilor foarte diferite pe care natura este chemată să le joace.

Vom consacra acestei noțiuni o întreagă secțiune. Pentru moment, ne limităm la a spune că funcția esențială a naturii divine este aceea de a-i permite lui Dumnezeu să se regăsească efectiv[194] și să se realizeze ca viață. Viață organică, în măsura în care se distinge și se opune vieții pure a spiritului — iată ce reprezintă pentru Böhme temeiul și sursa realității! Viața, marele magician care creează și generează ceva unde nu era nimic; care, dezvoltîndu-se, se revelează sieși, generîndu-și un corp și un spirit — iată adevăratul *principium* a tot și toate! Viața se realizează pe sine; ea este *causa sui*, căci înlăuntrul ei se dă o luptă: ea se opune sieși, se învinge și se domină, se opune mediului și se separă de el. Se distinge și se unește cu el. Ea are un sine real, este o forță care se opune altei forțe: existența ei este o victorie perpetuă asupra Neantului, asupra Morții, asupra *Abgrund*-ului care încearcă să o înghită și să o distrugă.[195]

În Dumnezeu, cît timp nu este viu, cît timp nu are natură și corp, dubla opoziție (în interior, opoziția dintre sursa magică a imaginilor și subiectul care contemplă aceste imagini; în exterior, opoziția față de lumea imaginară) este în sine imaginară și magică. „Separarea" Unului este ireală pentru că deocamdată multiplul nu este real.

Lui Böhme i se pare normal, chiar evident, faptul că un spirit lipsit de natură și de corp nu poate nici să existe cu adevărat, nici să se cunoască.[196] Oare, pentru a se cunoaște ca spirit, nu este necesar ca să își opună ceva care să-i fie *contrarium*? Spiritul în sine este „gol" (*roh*); oare de ce anume s-ar putea distinge — fapt care este condiția necesară a cunoașterii — dacă nu de natura pe care trebuie să o instituie, opunîndu-și-o? Am văzut că Dumnezeu imagina o lume pentru a se distinge de ea; dar oare nu este clar că înainte de a imagina o lume sau o natură care nu îi aparține, a trebuit să-și imagineze propria natură? Și să se întrupeze în ea, introducînd astfel în structura lui internă o distincție, o opoziție și o tensiune, învinsă și depășită prin actul propriei întrupări? De-abia apoi (sau în același timp, dacă aceste distincții au un sens în raport cu Dumnezeu), posedînd o natură, va putea să genereze imaginea lumii, opunîndu-și-o nu ca unui spirit pur, ci ca unui spirit care posedă natură și corp. Acest corp magic al lui Dumnezeu, care îl exprimă și îl întrupează, așa cum orice corp exprimă și întru-

pează spiritul, este încă unul dintre aspectele multiple ale Înțelepciunii divine.[197]

Dacă un corp magic era suficient pentru generarea conștiinței magice (a visului), nu la fel se întîmplă în cazul conștiinței reale. Trebuie ca spiritului să i se opună o natură reală; numai astfel — în această opoziție față de sine (înlăuntrul lui) — se poate el concentra și se poate percepe ca spirit.[198] Întrucît oricărei acțiuni îi este necesară o rezistență și întrucît lumea magică a Înțelepciunii nu îi oferă nici una, acțiunea divină, acțiunea creatoare însăși, ar fi inconceptibilă dacă natura divină nu și-ar propune să-i ofere lui Dumnezeu, înlăuntrul lui, o rezistență care este și instrument de acțiune.[199]

Böhme ajunge astfel la concluzia că Dumnezeu nu este în sine cu totul străin de natură: el *posedă* o natură; ea nu este Dumnezeu, dar îi aparținc. El o domină; este stăpînul ei. Dominînd-o, face din ea temeiul, mijlocitorul, instrumentul său; el se folosește de ea cum ne folosim și noi — sau mai curînd cum ar fi trebuit să ne folosim de corpul nostru. Or, Dumnezeu acționează asupra lumii prin natura sa; el o generează prin ea. Ea este cea care îi dă putere. Datorită ei, el este independent de lume și este autentic *în sine*. Datorită ei, el își este propriul stăpîn, avînd în sine un temei pentru viața spirituală, temei pe care spiritul îl emană și îl domină: premisă obscură din care țîșnește lumina care o luminează și o revelează în sensul triplu al termenului; care îi permite lui Dumnezeu să se ridice deasupra sa și să se genereze ca iubire, ca lumină și ca Dumnezeu.

Datorită naturii sale, Dumnezeu devine o persoană adevărată, conștientă de sine, independentă și liberă; liberă, dispunînd de o libertate activă și pozitivă. Nu de libertatea a ceva intangibil și care nu acționează, ci de cea a cuiva puternic în cel mai înalt grad, care se posedă deplin și complet, care acționează liber și care creează, prin infinita bogăție a esenței, lumi, ființe, suflete și spirite.[200]

Grație naturii divine se realizează lumea imaginară care îl exprimă pe Dumnezeu; grație acesteia, lumina lui dobîndește strălucire, iar beatitudinea se transformă în bucurie. Bucuria stă în luptă și în victorie[201], iar Dumnezeu este veșnic victorios.

Cum vedem, Dumnezeu are nevoie de o natură. Dar oare de unde o va lua? Cum și-o va oferi, din moment ce natura este condiția însăși a acțiunii sale? Pe de altă parte, cum să deduci din spirit ceva care să i se opună?

Spiritul are nevoie de natură ca de un *contrarium* pentru a o putea depăși, iar gîndirea are nevoie de el pentru a se putea constitui; dar oare

vor putea să o genereze și să o instituie? În doctrina lui Böhme, această problemă, piatră de încercare a sistemelor idealiste moderne, se rezolvă într-un mod foarte simplu. Spiritul nu își oferă natura pe care și-o opune: ea se află veșnic *în el*. Asemeni spiritului, natura provine din Absolut, căci Dumnezeu, punct de pornire al dialecticii böhmiste, nu este numai spirit sau gîndire. El este Dumnezeul concret, Dumnezeul viu, Dumnezeul-persoană. Germenele divin, a cărui evoluție spirituală am urmărit-o pînă acum, nu este numai germenele spiritului, el este germenele Ființei perfecte, realizînd în sine plenitudinea ființei, intensitatea infinită a vieții. Să nu uităm: în această istorie a evoluției lui Dumnezeu am neglijat pînă acum — prin abstracție — evoluția dorinței. Or, dorința este sursa naturii[202], prin urmare spre dorință trebuie să ne îndreptăm acum atenția...

SECȚIUNEA A DOUA
Natura divină

Noțiunea de „natură divină" sau de „natură eternă", care joacă un rol atît de important în doctrina metafizică a lui Böhme și în doctrinele succesorilor și discipolilor imediați sau îndepărtați, pune analizei probleme mai mari decît noțiunea de Absolut divin. Iar aceasta pentru că, fiind foarte simplă, chiar foarte primitivă în esență și ca origine, ea se prezintă sub cele mai diverse și mai bizare aspecte din cauza diferitelor noțiuni care se grefează pe ea modificînd-o continuu; de asemenea, din cauza funcțiilor multiple și variate pe care natura divină este chemată să le îndeplinească pentru a răspunde diverselor preocupări ale teozofului; datorită incapacității lui funciare de a urmări și de a elabora o amplă dezvoltare dialectică fără a „sări" imediat la termenul care îl interesează exclusiv și care de altfel este singurul cu adevărat real.

Oricum, ideea naturii divine, a cărei formare este determinată de multe interese diferite, uneori divergente, are la Böhme mai multe sensuri. Important este să le distingem cu discernămînt înainte de a analiza structura complexă a acestei „naturi[203].

Spuneam că ideea de natură eternă este forte simplă. Cînd Böhme afirmă existența „în Dumnezeu" a unei naturi eterne care nu este propriu-zis Dumnezeu, dar pe care Dumnezeu o posedă veșnic și de care nu se poate lipsi, el vrea să spună că Dumnezeul său este un Dumnezeu

viu, o ființă vie în sensul deplin al cuvîntului, o ființă care, precum omul (a cărui imagine redusă și micșorată este), posedă o viață organică și o viață spirituală.[204] Oare cum ar fi putut fi altfel? Oare o viață spirituală se poate lipsi de baza unei vieți organice?

Este și o idee foarte primitivă, căci presupune concepția pe care Böhme o enunță *expressis verbis*: adevărata realitate, realitatea deplină și completă, realitatea realizată, este cea a *corpus*-ului (*Leib*, corp viu[205]) sau presupune cel puțin posesia unei corporeități.[206] Este ideea pe care un vitalism conștient de sine o presupune cu necesitate. Oare putem concepe o viață organică fără un corp viu? Oare putem concepe spiritul[207] fără corp, altfel decît în situația limitată și devitalizată a „deztrupatului", a „spectrului", a „umbrei"? Evident, nu așa ni-l putem reprezenta pe Dumnezeu. Trebuie ca spiritul său să posede o bază, un temei care să-i permită să existe realmente și să fie real. Trebuie să aibă un corp; dacă Dumnezeu este etern, și corpul trebuie să fie etern. Dacă nu vrem să admitem soluția panteistă, care consideră lumea (această lume) drept corpul lui Dumnezeu — ceea ce, pe de o parte, implică eternitatea acestei lumi și, pe de altă parte, îl face pe Dumnezeu responsabil de tot răul, așezînd răul „în el" —, este necesar să-i atribuim lui Dumnezeu un corp care să îi aparțină, precum și o viață eternă care să îi însuflețească acest corp și care să constituie rădăcina din care se dezvoltă viața sa spirituală.[208] Pentru ca Dumnezeu să fie o persoană perfectă, el trebuie să fie și o ființă vie perfectă.

Numai cu acest preț este posibilă eliberarea de panteism și evitarea confuziei dintre lume și Dumnezeu. Dumnezeu, avînd un corp care îi este propriu și o viață care este propria lui viață, nu este lumea și nici nu are nevoie să fie.[209] Dar pe de altă parte, creația lumii poate fi concepută numai întru cît el are ființă organică: natura generează[210] lumea; de aceea, fără a fi corpul lui Dumnezeu, ea îi este expresie și similitudine, este o *Figur*[211].

Așadar, în Dumnezeu, natura nu este decît latura organică și vitală a ființei (latura de „foc") pe care viața spirituală o implică pentru a putea exista și pentru a se putea realiza; ea este baza pe care se înalță viața spirituală (latura de „lumină").[212] Ea o susține cu necesitate, dar i se opune în aceeași măsură.

Observăm cît de departe duce Böhme analogia dintre om și Dumnezeu. Omul este imaginea lui Dumnezeu nu numai ca „om interior" sau ca spirit; el este imaginea lui Dumnezeu în întreaga structură.[213] Corpul material al omului, dar și viața sa organică, „animală", nu constituie ființa omului ca atare. Corpul său nu se identifică cu el; nici măcar viața lui nu se identifică cu el. La fel și în cazul lui Dumne-

zeu; natura sa eternă nu se identifică cu el în măsura în care el este Dumnezeu. Pe de altă parte, fără acest corp material și fără această viață animală, eu nu aș fi eu (însumi) și, în general, nu aș exista. Or, în același mod, lipsit de natura sa, Dumnezeu nu ar fi Dumnezeu și, întocmai ca mine, lipsit de corp, el nu ar exista. Mai mult, corpul și viața mea animală, deși nu se identifică cu mine, îmi aparțin, așa cum natura sa îi aparține lui Dumnezeu; corpul meu, nefiind eu, nu este doar o condiție necesară a realizării și a existenței mele. El mă constituie, fiind o parte integrantă a ființei mele, și mi se opune mie sau eului meu spiritual chiar înlăuntrul meu. Or, în mod asemănător, natura divină se află în Dumnezeu și, într-un anume sens, este chiar Dumnezeu — în același sens în care eu sînt corpul meu.

Böhme duce analiza pînă la capăt: așa cum spiritul nostru este generat de corpul nostru viu[214], spiritul divin este generat de natura sa.[215] Pe de altă parte, așa cum spiritul omului este liber și, într-o anumită măsură, independent de natura organică pe care ajunge să o domine, spiritul divin sau Dumnezeul-Duh, sau „Dumnezeu", este în raport cu propria natură stăpînul care o domină, cel căruia îi aparține. Dar spre deosebire de om, el este stăpînul absolut al naturii sale.

Acesta este sensul primordial al doctrinei lui Böhme. Natura divină nu este decît viața organică sau corpul organic al lui Dumnezeu.

Acest vitalism naiv al teozofului nu trebuie să ne mire. Oare nu este o atitudine foarte firească a spiritului uman căutarea explicației enigmei lumii în faptul grosier, brutal, tangibil și sensibil al vieții? Se știe că nici o epocă nu a fost mai vitalistă decît cea a lui Jakob Böhme[216], nici mai ferm convinsă de perfecțiunea vieții și de caracterul ei absolut indestructibil, ireductibil și *sui-generis*. În epocă, viața nu este înțeleasă ca spirit diminuat, este altceva. Ea se opune spiritului în măsura în care el este gîndire și voință, dar viața este cea care îl face real. Viața nu este spirit: dimpotrivă, este baza lui indispensabilă și firească. Viața este singura bază și sursă reală a realității; numai ea creează realul, iar realul înseamnă viață în măsura în care este real. Ființele naturii sînt pătrunse de viață, căci totul trăiește în această lume[217]; iar această „lume", această „natură", nu este decît un imens fluviu al vieții.[218] Oare termenul „natură" nu o indică în suficientă măsură?

Putem oare numi „natură" ceea ce nu trăiește, nu se naște și nu zămislește?[219]

Adevărata „natură" ține de viață, iar natura vizibilă, lumea, nu este decît o ființă vie sau un animal complet. Un raționament clasic confirmă această concepție.

Din moment ce în natură — adică în lume — există ființe vii, este necesar să existe și un centru al vieții, o Viață la care participă aceste ființe, care este sursa lor comună, singura care le explică existența ca ființe vii.

Dacă, o dată cu Böhme și cu aproape întreaga lui epocă, ne dăm seama de analogia profundă care există între structura organică în general (și a omului în special) și structura universului, oare putem să nu admitem existența unui centru vital al lumii, a unui centru dinamic care să explice viața și mișcările *ei*, care să îi explice ființa așa cum sufletul explică ființa unui animal?[220]

Acest centru, această sursă, această rădăcină a lumii, poate purta diferite nume; se poate numi „natură" sau „suflet al lumii", „spirit al lumii" sau *Archaeus*-ul ei[221]; în fine, putem accepta și o „natură", și un „suflet", și un „spirit" în univers. Aceste concepții diverse exprimă desigur nuanțe diferite ale gîndirii. Dar ele nu fac decît să „coloreze" diferit o concepție comună: concepția unui univers-organism, a unei lumi-corp viu.

Or, dacă acceptăm caracterul fundamental și ireductibil al vieții, dacă acceptăm existența unui *centrum vitae* sau *principium vitae*, ne expunem unor serioase pericole.

Putem ajunge foarte ușor să identificăm *Anima Mundi*, *Spiritus Mundi*, *Natura Naturans* etc. cu Dumnezeu[222], riscînd în plus să admitem că în Dumnezeu există o viață supranaturală sau spirituală. Ca atare, fie că vrem, fie că nu, lumea creată nu mai poate fi concepută drept *creatură*, ea apare drept corpul lui Dumnezeu. Dacă pentru a evita această consecință am separa *centrum vitae* de ființa divină, lumea ar fi independentă și separată de Dumnezeu. Ar exista un așa-zis dumnezeu secundar, iar Dumnezeu ar fi absent în ea — ar fi doar un „Dumnezeu distant"[223]. Dacă am continua să nu vedem în Dumnezeu decît o ființă pur spirituală, lumea ar fi în raport cu Dumnezeu *Gegenwurf*-ul (*Objectum*-ul) său indispensabil, coetern și necesar. Dumnezeu nu ar mai fi liber, prin urmare nu ar mai fi creator, nu ar mai fi Dumnezeu.

Iată pericolele pe care Böhme le cunoaște foarte bine[224] și pe care încearcă să le evite. Dumnezeu nu trebuie confundat cu lumea ori separat de ea.[225] Nici gnosticism, nici panteism, am spune astăzi. Așadar, nu ne rămîne decît să admitem existența în Dumnezeu a unui centru al vieții, a unei naturi eterne care ar fi sursa și rădăcina naturii *noastre* temporale, a sufletului și a spiritului „acestei lumi". Am putea salva astfel independența lui Dumnezeu și am putea explica prove-

nienta și structura lumii — o viață secundară care ar emana dintr-o viață absolută.[226]

Ideea vieții este prezentă „intim" în întreaga concepție a lui Böhme. Am văzut rolul noțiunii de *Chaos* sau de germene care *se* dezvoltă, *se* realizează și, prin aceasta, *se* manifestă. Vedem că viața este un *Mysterium*, adevăratul *Mysterium Magnum*[227] care se revelează sieși și care reflectă marele mister al *Ungrund*-ului, al Absolutului viu. Viața este de fapt marele mijlocitor și singura legătură posibilă între doi termeni contradictorii: materie și spirit. Nu este oare viața cea care, continuîndu-se în spiritul pe care îl generează, *se* regăsește în *el*, *se* luminează prin lumina *lui*?[228] Nu este oare viața cea care, întrupîndu-se în spirit, traduce în cuvîntul-putere cuvîntul-lumină al gîndirii?[229] Nu este oare viața marele magician „care găsește ceva acolo unde nu există nimic" și care „face din neant ceva"?[230] Nu este oare viața cea care, generîndu-se, generează materia de care are nevoie? Oare nu înfăptuiește ea și celălalt miracol, marele miracol al transfigurării, din moment ce, încorporîndu-și materia, o consumă și o preschimbă în spirit?[231]

În doctrina lui Böhme, natura nu este decît viață, iar aspectele paradoxale și contradictorii ale acestei naturi se explică prin caracterul paradoxal și contradictoriu al vieții care „separă" și „unește", „distruge" și „generează", se opune sieși și luptă împotriva ei, vîrtej etern de *Da* și de *Nu*[232], victorie eternă asupra morții pe care o poartă în sine, fluviu ce curge spre hăul neantului care îl atrage și pe care și-l deschide în fața sa.

II

„Natura" este susținută de Böhme și prin alt raționament, la fel de simplu și de primitiv precum cel care atribuia spiritului și vieții spirituale o substructură a vieții organice, raționament în care imaginea se confundă cu noțiunea. Natura lui Böhme nu este decît foc.[233] Dar oare ce este viața, dacă nu un foc interior?[234]

Cunoaștem rolul copleșitor jucat de imaginea simbolică a luminii în elaborarea sistemelor metafizice din Antichitate și din Evul Mediu.[235]

Asimilarea luminii cu spiritul și cu divinitatea părea atît de firească! Cum să vorbești despre cunoaștere și despre viziune altfel decît în termeni de lumină? Cum să faci să se vadă modul în care multiplul se naște din unul, dacă nu comparînd acest proces cu o emisie de raze nenumărate provenind de la o sursă unică? În fine, cum să redai mai clar (tot în termeni de lumină) faptul că Dumnezeu, sursă de lumină (*Pater*

luminum), rămîne în sine invizibil, dacă nu invocînd strălucirea insuportabilă și orbitoare a acestei surse, imperceptibilă ochiului nostru prin chiar excesul luminozității sale?[236]

Or, Böhme gîndește simplu: Dumnezeu, în măsura în care este spirit, este lumină. Lumină fără foc nu există; sîntem constrînși să admitem în Dumnezeu ceva care i-ar explica ființa luminoasă, un foc care ar produce lumina, un foc divin, un centru incandescent din care ar țîșni lumina și fără de care a nu ar exista.[237] Focul (sau mînia) din Dumnezeu generează lumina care este la rîndu-i Dumnezeu.[238] Dar lumina este sinonimă cu Fiul-Iubire; prin urmare, sursa luminii, baza ei reală, nu este decît Tatăl în măsura în care el este mînie. Astfel, focul se află în Dumnezeu, dar nu este Dumnezeu decît în măsura în care produce lumina.[239] Ființa focului nu se epuizează în ființa luminii pe care o produce. Ea rămîne ceva *în sine*. Mai mult, focul posedă în ființa lui o latură opusă celei care se exprimă prin lumină. Focul — asemeni vieții — este înlăuntrul lui o sinteză de opoziții polare, un *contrarium*.[240] El nu există prin sine: fiind *Grund*-ul (temeiul) luminii, are nevoie la rîndu-i de un *Grund*.

Focul nu luminează decît în măsura în care arde și, pentru a arde, trebuie să „ardă" ceva.[241] Pentru a exista, trebuie să se hrănească.

Îi este necesară o materie (*Materia*), un corp, un *Stoff*.[242] Dar trebuie să distrugă această materie consumînd-o. El este ardoare și foame.[243] Vedem împlinindu-se sub ochii noștri marele mister: focul violent generează lumina binevoitoare și, distrugînd materia, o transfigurează și generează spiritul.[244]

Böhme revine de sute de ori asupra acestei imagini a focului, simbol central al doctrinei sale, simbol care exprimă adevărata natură a lui Dumnezeu și a universului, întrucît focul este simbolul real al vieții.[245] Vom mai reveni asupra acestui simbol, imagine nouă — și foarte veche — pe care Böhme a substituit-o imaginii luminii. Imagine foarte primitivă și foarte puternică: oare focul nu este un miracol cotidian autentic? Poate prea cotidian pentru a fi remarcat. Dar putem retrăi acest sentiment de uimire și de teamă care face din foc simbolul sacrului.

Să ne oprim o clipă la consecințele adoptării acestui simbol. Dacă în Dumnezeu există un *Centrum* de foc, atunci materia trebuie situată în Dumnezeu, tocmai pentru ca focul să o poată consuma și să se poată hrăni cu ea[246] — materia trebuie să fie în sine opacă și întunecată, fiind diametral opusă luminii. Nu se află ea oare acolo pentru a fi distrusă și transfigurată prin foc? Or, această materie anume devine diafană și luminoasă în măsura în care este „învinsă" (*bezwungen*) de lumina

care o pătrunde și o transformă. Regăsim astfel „corpul spiritual al lui Dumnezeu"[247] și descoperim în Dumnezeu un proces atemporal cu două fețe: al distrugerii și al nașterii ori al morții și al generării.

Descoperim o putere distructivă și calcinantă, focul arzător sau viața cea rea (*das böse Leben, das giftige Leben*).[248] Ea se opune ființei clare, binevoitoare și luminoase a lui Dumnezeu. Descoperim și această ființă de lumină, ființă produsă de puterea „focului". Ele formează laolaltă corpul aprins și încins al lui Dumnezeu; găsim un sens nou pentru termenul „natură", un sens echivalent cu primul: natura divină = corpul organic al lui Dumnezeu.[249]

Am văzut care sînt cele două surse principale ale noțiunii de natură divină: Focul, Viața — arzătoare, tumultuoase, avide, neliniștite și înfometate, căutînd ceva ce nu au, pline de dorință nepotolită, fecunde și creatoare în același timp.

Foame, foc mistuitor... Care este în fond sursa, rădăcina, *Urkund*-ul acestor „esențe" bizare? Nu cumva este calitatea sau *Quall*-ul dorinței? Oare nu dorința se află în centrul focului și al vieții?[250] Și dacă da, oare nu este evident că Natura, care își are *Centrum*-ul în dorință, nu este decît dorință împlinită?[251] Or, am văzut mai sus că dorința își avea *Urkund*-ul, sursa, în Absolut, în *Ungrund*.[252] Am găsit un *Centrum* al dorinței; acest *Centrum* apare acum ca sursă a naturii, ca *Centrum zur Natur*[253], ca să folosim expresia lui Böhme.

III

După aceste cîteva remarci preliminare, putem relua analiza Absolutului, urmărind dialectic dezvoltarea germenelui divin în *contrarium*-ul ființei spirituale.

Am văzut că înlăuntrul Absolutului, al *Ungrund*-ului, se formează prin opoziție două centre: cel al *voinței* (libertate), a cărei dezvoltare dialectică am urmărit-o, adică al transparenței care vizează lumina și conștiința de sine, și cel al *dorinței*, deocamdată informă și nedeterminată[254], a cărei formare progresivă urmează să o studiem.

Spuneam că dorința se opune voinței în două moduri. Voința este în esență mișcare de expansiune, tendință de comunicare și de dăruire; voința este generoasă și „darnică" (*gebende*).[255] Or, dorința este foame și sete, este expresia deficienței și indigenței, este foamea care caută să se sature, setea care caută să se potolească, vidul care caută să se umple. Voința se destinde sau mai curînd se concentrează pentru a se destinde.

Dimpotrivă, dorința este atracție și „aspirație".[256] Voința este centrifugă; dimpotrivă, dorința este centripetă.[257] Ea nu se destinde, ci își întinde tentaculele pînă departe, pentru a le readuce la sine și pentru a înghiți tot ce întîlnește în cale.

Voința tinde să creeze ființe pentru a li se dărui și pentru a se întrupa în ele. Dimpotrivă, dorința caută să acapareze ființele pentru a le întrupa și a se hrăni cu ele[258] (pentru a le încorpora). În pofida acestui fapt, în doctrina lui Böhme voința nu poate crea ființa: funcția creatoare va reveni dorinței și naturii produse de ea. Acest lucru este de înțeles: natura este ansamblul forțelor organice; am văzut că natura este viață. Este fecunditate; prin urmare, natura este cea care generează și produce ființele.[259] Böhme nu își poate reprezenta creația decît în termeni de viață și magie.

Dar să revenim la evoluția dialectică a dorinței. Este evidentă analogia cu evoluția spiritului, potrivit descrierii de mai sus[260]. Evoluția dorinței parcurge un ciclu analog ciclului dezvoltării interioare a voinței, dar într-un anume fel îl parcurge în sens invers.[261] Ciclul este mai puțin bogat și mai puțin complex, pentru că viața dorinței este într-un anume sens mai frustă și mai săracă decît viața voinței. Am văzut că voința este clară, pentru că este spirit și, ca atare, este viziune.[262] Aceasta (viața dorinței propriu-zise și cea a tendinței-pasiune, *Trieb* sau *Streben*) este obscură și inconștientă de sine.[263] Este viața instinctivă care, pentru a se revela sieși, trebuie să iasă din sine, prelungindu-se în viața luminoasă a spiritului. Dorința devine conștientă de propria ființă în spirit, nu în sine; sau mai exact, spiritul devine conștient de dorință. Impersonală și inconștientă, dorința-instinct și natura care purcede din ea se revelează spiritului, se revelează prin și pentru el.[264] Dimpotrivă, spiritul, avînd nevoie de natură pentru a se concepe, distingîndu-se de natură și opunîndu-i-se, se revelează *în sine*.[265] Observăm că, în pofida afirmării constante a caracterului corelativ al spiritului și al naturii, al luminii și al întunericului, spiritul și lumina ocupă o poziție ontologic superioară în doctrina lui Böhme.[266]

Dorința absolută este o dorință în stare pură, este o indigență sau o deficiență, o foame eternă, eternă precum Absolutul (*Ungrund*) și precum voința al cărei *contrarium* îi este etern indispensabil. Dorința este o aspirație a vidului, a *Abgrund*-ului infinit. Este chiar acest *Abgrund*, abis fără fund pe care orice ființă îl poartă în sine și în care s-ar prăbuși dacă nu l-ar depăși printr-un efort constant. Ea este eterna moarte, viermele rozător, eterna angoasă care este sursa și temeiul vieții. Aceasta este adevărata ei esență în doctrina lui Böhme![267]

Dar o dorință este cu necesitate dorință de ceva; vidul aspiră la plinul care l-ar putea umple; foamea caută hrana. Dorința caută un „ceva" pentru a-l atrage la sine și a-l înghiți. Ea caută veșnic în jur o ființă oarecare, dar nu găsește nimic, pentru că deocamdată nu există nimic care să poată fi găsit — deocamdată nimic nu există. Îi lipsește ființa, de aceea o caută.

Negăsind nimic, se întoarce spre sine și se umple cu sine, atrăgîndu-se și rozîndu-se.[268] Devine „mare și plină", se izolează și aruncă asupră-și o umbră care o face opacă, obscură și întunecată.[269] Întregul proces — inclusiv apariția întunericului — pare în sine foarte obscur. I-a pus întotdeauna în încurcătură pe istorici; oare cum este posibil ca vidul să se umple prin aspirare, cum poate foamea să se sature „devorîndu-se"? Böhme nu dă nicăieri explicații, dar se pare că avem de-a face cu o simplă abstracție, cu o schemă tot atît de puțin reală pe cît era schema voinței care se autolimita prin faptul în sine de a voi.

În cazul dorinței, oare a se dori pe sine, a dori dorința, înseamnă chiar a dori? Tot atît de puțin cît a se umple cu vid nu înseamnă a se umple, nici a se hrăni cu foame nu înseamnă a se hrăni. Dorința abstractă și izolată în sine nu poate ieși din sine și nici nu se poate satisface. Cele două scheme dialectice, cea a dorinței și cea a voinței, își corespund, dar se și opun. Nici una, nici cealaltă nu sînt decît scheme abstracte. Ele nu reprezintă decît aspecte sau laturi ale evoluției atemporale a Absolutului, care este dorință și voință, foc, întuneric și lumină, luate laolaltă și în același timp.

Nici dorința nu se generează și nu se dezvoltă, dar nici voința. Absolutul, germenele divin este cel care se dezvoltă și se exprimă, cel care, pierzîndu-se în dorință, se caută și se regăsește în spirit.[270]

Dacă dorința este dorința de ceva, tendința către ceva, dorința absolută este dorința de ființă, tendința către ființă; ea își caută propria ființă, propria realizare; în fapt, ea nu se poate realiza decît într-o ființă și în detrimentul ființei constituite pe care o devorează, pentru ca, satisfăcîndu-se și împlinindu-se, să ajungă să se distrugă.[271]

Nu pretindem că am „descifrat" definitiv gîndirea lui Böhme. Ea nu pare prea clară. Observăm că Böhme nu face decît să aplice dorinței aceeași schemă care i-a permis ca, pornind de la ideea de voință, să descopere în ea un *Centrum* al luminii. Or, el caută acum un *Centrum* al focului și al întunericului, un *Centrum* corespunzător și opus celui dintîi.

Spuneam că dorința se întoarce spre sine și se caută. Dar de fapt nu se găsește. Se urmărește veșnic, se închide în sine, dar nu se poate

„percepe". Este un ochi plin de întuneric, opac și impenetrabil pentru sine.[272]

Se urmărește, dar și fuge de sine, căci „nu-i place să fie roasă, folosită și comprimată"[273]. Dar această urmărire veșnică, această fugă veșnică, este circulară: ea formează un vîrtej, o „roată" care produce vidul dinlăuntrul ei.[274]

IV

Viața dorinței este un lucru total paradoxal: este angoasă și fugă de sine căci oare nu își este ea propria negație? Oare nu este limpede că dorința încearcă să se împlinească pentru a se putea distruge? Mai mult, ea caută să se împlinească în ființă pentru a o distruge, dar, devorînd-o, se suprimă și afirmă ființa în care se împlinește. Mai simplu, dorința încetează să existe pe măsură ce se satisface și astfel se devorează. Lui Böhme i se pare foarte firesc să conchidă că dorința trebuie să fugă de sine opunîndu-se în același timp sieși, învîrtindu-se etern în juru-i, luptînd împotriva ei înseși, aprinzîndu-se în mișcare, umplîndu-se de vid și de întuneric. „Roata" se aprinde în timpul mișcării, dînd naștere focului. Or, focul este cel care generează întunericul, lucru ușor de observat cînd aprindem o lumînare: în interiorul flăcării se formează un vid opac, umplut cu întuneric.[275]

La prima vedere, acest rezultat pare destul de deconcertant. Nu acceptasem oare focul, viața, natura pentru a explica ființa spiritului și lumina? De-acum înainte nu focul generează lumina, ci întunericul. Aceasta înseamnă că focul, viața și natura sînt în sine ceva foarte complex. Oare nu am marcat chiar noi opoziția forțelor contrare în interiorul naturii? Viața reală este un *Contrarium*, o luptă și o victorie. Este victoria vieții asupra morții[276] care îi este sursă. În centrul vieții trebuie să se afle moartea[277], iar în centrul luminii trebuie să se afle obscuritatea. Ființa reală este o victorie asupra neființei, asupra neantului pe care îl implică și îl depășește. Viața care implică moartea, viața reală, este o sinteză a morții și a ceva care i se opune, depășind-o și dominînd-o. Deocamdată acest ceva nu este viață, dar o generează laolaltă cu moartea.[278] Se poate spune că, într-un anume sens, moartea este cea care generează viața, tot așa cum focul arzător este cel care, mistuind materia și generînd întunericul, produce și lumina. Focul nu poate face acest lucru de unul singur, el rămîne obscur.[279] La fel cum dorința nu se poate satisface de una singură, tot astfel viața obscură, viața morții,

nu se poate transcende: mai are nevoie de ceva. Or, ce ar putea să se asocieze dorinței, originea naturii, dacă nu voința, sursa spiritului?

Este limpede, întunericul și vidul nu sînt concepte negative, negații logice ale plinului și ale luminii.[280] Întunericul și vidul sînt *ființe* negative sau forțe și puteri ale neființei existente. Ele se opun luminii și corpului ca puteri, principii sau calități reale; sînt corelative, dar nu precum afirmația și negația logică, ci precum frigul și căldura, greutatea și lipsa de greutate; se opun precum polii unui magnet.[281] Nu este imposibil să se spună în sens böhmist că ceva s-a umplut cu vid și cu întuneric.

Dar oare cum pot viața și moartea, transparența și întunericul, acești termeni contrari și polari, să se unească în opoziția lor, pentru a genera ceva laolaltă? Acest lucru pare contradictoriu și incomprehensibil și, crede Böhme, omul nu îl poate înțelege (*begreifen*), cel puțin în măsura în care își folosește intelectul (Vernunft). Or, este tot ce intenționăm să facem: am folosit discursul și fără să vrem am vorbit în mod diabolic, ceea ce înseamnă că rațiunea noastră discursivă, un fragment (*Stückwerk*), împarte, separă și izolează ce trebuie numai distins. Rațiunea discursivă operează prin abstracție și își realizează propriile abstracții cărora nu le corespunde nimic real; ea oprește mișcarea ciclică a procesului viu și își pune probleme insolvabile[282]; ea se întreabă cum să treacă de la o fază, esență sau calitate la alta; ea nu poate înțelege generarea simultană și reciprocă a tuturor calităților și esențelor care alcătuiesc și exprimă natura eternă a lui Dumnezeu.

Dar inteligența intuitivă (*Verstand*) surprinde dintr-o dată întregul și părțile, cuprinde dintr-o singură privire fazele procesului și totalitatea lui. Ea vede că nici spiritul în sine, nici corpul în sine nu sînt reale — oricum, nu mai mult decît sînt voința în sine sau dorința în sine, viața în sine sau moartea în sine. Acestea nu sînt decît faze sau momente în care se opun, forțe polare care se implică prin polaritate.[283]

Nu sînt puteri izolate care formează o sinteză-combinație, sînt elemente care se disting și se opun în interiorul *Chaos*-ului primitiv și care se diferențiază diferențiindu-l. Or, această origine comună este cea care face posibilă sinteza ultimă. Această sinteză este un fapt: focul și viața există efectiv; observăm că, dacă moartea se opune vieții și o combate, ea nu o face decît în interiorul ființei, ca fază, aspect sau forță constitutivă a vieții sale. În ce privește opoziția dintre transparență și întuneric, observăm că ele se opun efectiv în foc (în flacără), căci de aici izvorăște lumina. Cu atît mai rău pentru rațiunea noastră care judecă și care își ia abstracțiile drept realități. Inteligența știe foarte

bine că nu sînt decît abstracții. De fapt, voința este dornică, iar dorința este voluntară.[284]

Citățm și alt punct de vedere: germenele absolutului, a cărui evoluție internă o urmărim, este germenele prespiritual al spiritului; el se dezvoltă pentru a deveni un spirit adevărat, un Absolut concret, un spirit conștient și voluntar, un spirit stăpîn pe natură și pe viață. Evoluția pe care o urmărim este orientată și ordonată în vederea acestui scop precis. Generîndu-se, spiritul voiește să-și cucerească realitatea ca spirit.[285] Termenul ultim al acestei evoluții este singurul termen real.[286] Fazele consecutive pe care le distingem nu sînt decît faze abstracte, etape ale mișcării eterne, nu sînt puncte de stagnare a mișcării.

Chiar dacă Böhme expune etapele generărilor succesive ale divinității, nu rămîne mai puțin adevărat faptul că, în ideea complexă, obscură și bogată a germenelui (*Chaos*), teozoful introdusese ideea de Tot realizat: germenele este tot ce devine, întrucît de-acum conține tot ce va fi. El este virtualmente tot ce va fi. Fiind astfel, germenele se dezvoltă pentru a deveni „în act" ceea ce este „în potență", adică pentru a deveni ceea ce deocamdată nu este.[287]

Deducția dialectică böhmistă care diviza și dedubla Absolutul în voință și dorință nu avea drept scop să *deducă* mișcarea în interiorul Absolutului, ci, dimpotrivă, să îi prezinte condiția. Pentru ca „focul" să se poată aprinde, focul magic al vieții mentale, focul vital al vieții organice, focul real din natura sensibilă, era necesar să fi existat înlăuntrul Absolutului cele două mișcări, cele două tendințe contrare, cele două puteri care se aflau în opoziție; opunîndu-se, ele nu se puteau realiza izolat, nu puteau subzista decît în ceva care le era în același timp sursă și produs, care le întrupa și le genera conștient. Nu se poate face din viață (sau din flacără), amestecînd lumina și întunericul, *Grund*-ul și *Abgrund*-ul, voința și dorința, dar se poate vedea cum această dublă opoziție se constituie ca o condiție necesară vieții.[288]

Cînd Böhme descrie generarea vieții mentale sau a vieții magice a divinității, el încearcă să îi prezinte mișcarea ciclică în întreaga complexitate reală. Cum spuneam, voința și dorința pure nu sînt decît abstracții; în realitate, voința este dornică, iar dorința este voluntară. Ele se întrepătrund reciproc și nu se pot separa decît pentru a se reuni. Mai exact, ele se separă, se opun și se regăsesc în același timp.[289] Mișcarea este ciclică, dar acest ciclu nu ne aduce la punctul de pornire, ne obligă să facem un pas înainte.

Voința este dornică, iar dorința pe care și-o opune o antrenează într-o mișcare de vîrtej, o oprimă și o întunecă[290]; dorința naște înlă-

untrul vîrtejului o „tensiune" care încearcă să o distrugă. Voința, care în esență este libertate, nu poate suporta să fie astfel încarcerată de dorință și caută să se elibereze, să revină în domeniul transparenței.[291] Ea generează în sine o voință determinată de dorință (dorință de libertate[292]); tensiunea crește pînă cînd voința se eliberează din vîrtejul obscur. Atunci țîșnește lumina: căci voința s-a „ascuțit" (*geschärfet*) prin mișcare și încetează să fie transparență pură.

Procesul este departe de a fi lămurit; urmărim evoluția gîndirii lui Böhme, dar ritmul ei ciclic este mai ușor de schițat decît de formulat; se pare că este incompatibil cu logica noastră lineară. Ideea de *causa sui* pare contradictorie; dar este tocmai noțiunea care exprimă cel mai bine punctul de vedere al lui Böhme, precum, de altfel, ritmul gîndirii organiciste.

Conform doctrinei lui Böhme, spiritul *se generează în natură* — aceasta ar fi formularea exactă. Spiritul *se generează*: aceasta înseamnă că, înainte de a se genera sau, mai curînd, înainte de a fi generat de natură, spiritul trebuie să se întrupeze în ea, iar pentru a se întrupa, el trebuie să și-o ofere.

Spiritul pare să-și preexiste într-un fel, dar prin însuși faptul că se generează astfel, el a devenit altul, rămînînd totuși același. El a instituit și și-a opus o natură: el s-a întrupat în ea; s-a generat în ea; s-a eliberat de ea; el este de-acum un spirit care posedă o natură, dar care i se și opune; în plus, a dobîndit conștiință și putere[293]; dar oare ce înseamnă a poseda o natură, dacă nu a o domina și a o putea folosi? Această calitate presupune faptul că spiritul, luat în sine, a devenit forța care nu fusese pînă atunci. În limbajul lui Böhme, el a devenit „esențial"[294].

Un ciclu analog se regăsește în realitatea complexă a procesului vital. Viața își creează pentru sine corpul pe care îl devorează; acest *Centrum* devorator, care este moartea, nu trăiește decît consumînd corpul ființei vii pe care îl re-creează continuu; viața îl creează pentru a hrăni focul interior ce îl devorează și în care (foc) viața găsește forțele pe care le folosește pentru a-l crea; viața este o mișcare ciclică, mișcare ce pleacă din corp și revine în el sau, din alt punct de vedere, este o mișcare care se îndreaptă spre corp pentru ca apoi să-l părăsească. Viața, în măsura în care „mănîncă" corpul viu, reprezintă moartea corpului și propria moarte, întrucît, dacă el este distrus, ea moare de inaniție; pe de altă parte, dacă viața ar înceta să-l distrugă, ea n-ar mai avea forța să-l creeze.[295]

Observăm opoziția dintre fazele întregului proces care se compensează, fiind în echilibru în corp. În măsura în care este mișcare, am

putea opune procesul corpului, în măsura în care corpul se află la baza acestui proces. Am vorbi despre viața care se întrupează. Am putea numi „viață", nu ansamblul fazelor pe care le-am distins, ci o singură fază, am putea vorbi despre viața care se luptă cu moartea; dar făcînd aceste abstracții, observăm că se pun o serie de întrebări insolvabile privind modul în care o fază generează faza contrară.

Deocamdată nu ne aflăm la sfîrșitul analizei comparative. Viața este o mișcare ciclică, o mișcare care, deși are toate caracteristicile unei *causa sui*, nu își conține nici sursa, nici scopul; viața întrupează spiritul și îi dă naștere. Ea îl întrupează în măsura în care își construiește un corp; ea și-l construiește pentru spirit[296]; am putea spune că spiritul își construiește un corp, opunîndu-l *Centrum*-ului devorator. Am mai putea spune că spiritul se oferă *Centrum*-ului, îl hrănește și că astfel se formează (în sinteză dublă), pe de o parte, corpul și, pe de altă parte, lumina sau spiritul, în măsura în care spiritul este generat de acest *Centrum*. Sau, dacă vrem, spiritul se oferă *Centrum*-ului și se eliberează de el. Dar acest *Centrum* este moartea; am putea spune că spiritul, oferindu-i-se, moare pentru sine; o dată eliberat, el moare pentru a doua oară, moare în raport cu moartea și învie, întrucît prin această a doua moarte el a învins Moartea.[297]

Observăm că toate aceste imagini derivă dintr-o unică și aceeași realitate, dar ele derutează prin multiplicitate. Or, Böhme le mai adaugă imagini împrumutate din alchimie. Conform teoriei sale — care de altfel este teoria alchimică din epocă —, focul (flacăra) generează un spirit care la rîndu-i generează și hrănește focul sau, și mai exact, focul generează lumina care generează spiritul, care hrănește focul — și totul formează corpul focului care este flacăra.[298] Dacă ținem seama de toate acestea, ne putem face o vagă idee despre multitudinea de sensuri pe care Böhme le conferă acelorași termeni, despre numărul de aspecte sub care se pot prezenta opozițiile dintre „corp" și „spirit" ori dintre „spirit" și „natură".

În orice caz, important este să percepem ritmul ciclic al gîndirii sale și să remarcăm faptul că interdependența fazelor întregului proces nu se opune nici independenței relative a puterilor, esențelor sau momentelor ce alcătuiesc totul[299], nici structurii ierarhizate a acestui tot. Diferitele faze nu au aceeași valoare și nu joacă același rol în ansamblu. Lumina, Fiul, este rațiunea de a fi și expresia perfectă a acestui tot divin.[300]

Spiritul stăpînește natura care îi dă naștere; viața stăpînește natura căreia îi dă viață; lumina, deși provine din foc și este generată de acesta,

este superioară focului; de aceea, razele sale ajung pînă departe și, încărcate de forța și puterea lui, pot acționa și lumina; se pot întrupa în natură, pot genera viața, pot aprinde focul.[301]

Dar să revenim la *Contrarium*-ul voinței și al dorinței; ritmul ciclic al opoziției lor este acum ușor de perceput. Voința se oferă dorinței ce o antrenează în vîrtejul arzător, vîrtej de care se eliberează murind la dorință; ea formează un *Centrum* de lumină pe care îl opune *Centrum*-ului de foc și de întuneric pe care îl lasă în urmă. Ea își formează în mișcare un „corp magic" sau un „corp mental" — un spirit condensat de dorință, întrucît se știe că dorința este o putere care „atrage la sine" —, un corp sau o materie magică sau mentală care servește la rîndu-i drept hrană vieții și „focului".[302]

O dată cu „corpul magic" ajungem la viața magică a divinității. De fapt, în analiza Absolutului prezentasem divinitatea ca posedînd o viață magică, din moment ce îi atribuisem facultatea de a imagina, care este putere magică prin excelență. Analizînd viața spiritului, nu ne-am fi putut lipsi de această noțiune și, în mod involuntar, am ajuns să depășim planul spiritului pur și planul gîndirii pure[303], unde nu există sensuri care să se distingă prin „culori" și „virtuți".

Viața magică a realizat un *mister*. Dorința obscură s-a relevat luminii, a fost pătrunsă de conștiință. Deocamdată nu se pune problema unei conștiințe de sine, de care nu ar fi capabilă (mai puțin sub forma sentimentului trăit), dar este o conștiință a obiectului. De-acum înainte, dorința voluntară sau voința dornică poate dori ceva bine determinat, iar spiritul magic, imaginînd „în Înțelepciune", schițează și proiectează în fața acestei conștiințe obscure imaginile obiectelor pe care le-ar putea înstăpîni.[304] Dar viața magică este de-acum o putere a creației, iar natura magică creează sub imboldul dorinței ființele pe care imaginația le reflectă în oglinda magică a Înțelepciunii.

Mai rămîne o problemă de rezolvat... Oare viața magică este capabilă să genereze ființe reale? Se pare că nu; se pare că tot ce poate face este să se formeze pe sine și să-și formeze propriul corp după imaginea Înțelepciunii divine pe care o prevede. Spiritul se exprimă și se întrupează; el se exprimă întrupîndu-se și se întrupează exprimîndu-se: este foarte limpede că cele două expresii ale divinității se aseamănă, mai mult, că una nu este decît imaginea celeilalte și că acest corp magic al lui Dumnezeu își realizează propria Înțelepciune. Fecioara cerească se întrupează sau, dacă vrem, corpul lui Dumnezeu întrupează Fecioara cerească. Am putea spune chiar că însuși Dumnezeu se întrupează în *Sophia*.[305]

Dumnezeu imaginează (își proiectează imaginația) în Înțelepciune: are loc un act magic și misterios ce exprimă în forme și culori spiritul care nu are nici forme, nici culori. Spuneam că Dumnezeu se întrupa în Înțelepciune pentru că ansamblul armonios al imaginilor sale — care i se opuneau —, reprezenta exteriorul lui, întrucît el *se* regăsea în aceste imagini care nu erau ale *sale* și care, exprimîndu-l, nu îi semănau.

Putem spune acum că Înțelepciunea îi prezenta lui Dumnezeu imaginea propriului corp și că întruparea în Înțelepciune nu era în sine decît o imagine a întrupării. Era ireală, cum era și imaginea pe care o reflecta oglinda Înțelepciunii. Întruparea magică a lui Dumnezeu nu mai este imaginară, corpul său magic are de-acum o anumită ființă: o ființă magică, o ființă mentală. Corpul magic al lui Dumnezeu îl exprimă în măsura în care este un Dumnezeu-putere. Această putere nu este reală, iar Dumnezeu nu poate crea, adică nu poate genera ființe reale, dar poate concepe de-acum creația; de astă dată, opunîndu-și o natură reală, el se poate realmente întrupa în ea; devenind un Dumnezeu viu, el se poate genera și poate astfel genera creaturile reale.

Am putea spune că Dumnezeu, așa cum l-am descris pînă acum, nu este decît un Dumnezeu magic. Pentru a deveni un Dumnezeu viu, el are nevoie de o natură reală, de un corp real; fără un corp real, viața este imposibilă; or, fără viață, spiritul nu este decît o schemă, o umbră, un simulacru magic al realității.

Am mai putea spune că *Chaos*-ul, germenele divin, nu este complet realizat, nu a atins gradul de ființă și gradul de viață reale. El este un Dumnezeu-putere, dar această putere este în sine „în potență", întrucît, pentru a se realiza ca atare, ea trebuie să-și opună o rezistență. Or, nici „imaginile" Înțelepciunii, nici „figurile" corpului său magic nu i-o pot oferi. Sînt necesare forțe reale — numai un corp real și o natură reală i le pot oferi.

V

Spuneam că, după părerea noastră, concepția referitoare la natura divină sau cea corelativă, uneori identică, privind „corpul" lui Dumnezeu era o idee simplă și primitivă.[306] Nu există de fapt viață, în sensul deplin al cuvîntului, fără corp; nu există nici viață spirituală, nici viață mentală, nici viață psihică fără o viață organică ce implică un corp. Oare nu este de la sine înțeles faptul că Dumnezeu trebuie să posede un corp? Nu numai un corp imaginar sau magic, ci un corp viu adevă-

rat? Evident, nu va fi un corp ca al nostru, perisabil, greu, opac și grosier. Va fi un corp pe care îl vom putea numi corp spiritual pentru că va fi pătruns în întregime de spirit, un corp strălucitor, diafan și luminos, dar care va fi un corp. Va trebui să-l concepem foarte „subtil", invizibil ochilor trupești și corporali ai omului: fiind subtil, este apt să „pătrundă prin" toate corpurile naturii sensibile; este imaterial în sensul obișnuit al cuvîntului, dar umple spațiul. Corpul divin este un fel de eter.

Ideea este simplă, dar confuză; nu este mai confuză în fond decît ideea de eter, idee care nu a dispărut din fizică. Corpul divin și eterul din fizică au o proveniență și funcții analoage. Deoarece eterul nu a fost gîndit decît pentru a oferi un „suport" forțelor fizice, fiind un „vehicul al vibrațiilor", corpul lui Dumnezeu a fost inventat de Böhme pentru „a susține" puterile organice ale lui Dumnezeu și pentru a-i întrupa viața; pentru a-i permite să acționeze, căci, pentru a acționa, el trebuie să aibă un corp; el trebuie să fie acolo unde acționează, ceea ce nu ar putea să facă dacă ar fi absolut incorporal. Nu se poate afla într-un loc decît prin *Corpus*-ul său; or, el trebuie să fie peste tot, iar *Corpus*-ul său trebuie să pătrundă și să umple universul. El nu poate fi nicăieri absent.

Am văzut mai sus că teozofului nu îi convine ideea unui Dumnezeu „distant".[307]

Dumnezeu se află pretutindeni, ceea ce înseamnă că este nemijlocit prezent în corpul său și că acest corp se află pretutindeni; că umple spațiul infinit; că trăiește atît în „lumea noastră" limitată de bolțile înstelate, cît și în afara ei, în infinit și, de aceea, nici una dintre condițiile existenței spațiale nu i se poate aplica.[308] Așa cum spiritul nostru se află în corpul nostru, Dumnezeu se află pretutindeni în corpul său; însă într-un mod mai adecvat, întrucît corpul său îl întrupează și îl exprimă în mod absolut și perfect, în timp ce corpul nostru nu o face decît într-un mod total imperfect.[309] Pare evident faptul că acest corp trebuie să fie infinit ca întindere: oare un spirit infinit, chiar infinit de infinit (avînd o viață infinită și veșnică), ar putea să se întrupeze într-un corp finit? Corpul exprimă spiritul care îi este funcție. Așadar, o esență infinită trebuie să aibă un corp infinit.

Pînă aici totul este clar, dacă acceptăm ideile confuze ale forței și vieții. Este limpede, fără corpul divin lumea nu ar fi existat. Oare cum ar fi putut fi creată de Dumnezeu? Din ce și cu ce? Spiritul pur este neputincios; din nimic nu se poate face nimic; o putere exclusiv magică nu poate acționa decît magic: nu poate genera ființe reale.[310] Doar

o natură reală este capabilă de așa ceva. Forțele fizice acționează singure în lumea fizică. Pentru a acționa în această lume, Dumnezeu are nevoie de un *Corpus*, de o natură reală.[311]

Din păcate, pe lîngă această idee atît de simplă — am văzut că ideea „simplă" este foarte confuză, pentru că de fapt nu este atît o „idee", cît o imagine care servește acestei noțiuni drept temei —, ideea naturii divine mai are și altă sursă, o sursă „savantă", o sursă astronomică sau, mai bine zis, astrologică.[312] Combinarea celor două concepții cu vitalismul spiritualist al lui Böhme produce o confuzie inextricabilă. Dar Böhme, foarte calm, „grefează" deasupra doctrina teologică a Treimii divine și doctrina metafizică ce trebuie să-i corespundă: doctrina celor trei principii ale naturii divine.[313]

Se obține astfel faimoasa doctrină a celor șapte esențe sau calități ale naturii divine[314] care, laolaltă cu doctrina celor trei principii sau a celor trei lumi, a provocat mereu disperarea comentatorilor teozofului și i-a pus pe istorici în cea mai cumplită încurcătură.[315]

VI

Să trecem la analiza „naturii divine" cu cele șapte calități ale sale; ce-i drept, Böhme nu le acordă întotdeauna aceeași valoare, dar „lista" rămîne aproape neschimbată.[316]

Am văzut că rațiunea de a fi a „naturii" constă în necesitatea de a îi atribui lui Dumnezeu un corp organic și o viață reală, de a-i întrupa — definitiv de această dată — spiritul și de a-i conferi prin aceasta ființa spirituală completă și perfectă, o adevărată conștiință de sine și o putere efectivă asociată unei libertăți reale[317]; rezultă că regăsim cu necesitate în constituția naturii schema pe care am analizat-o pe larg mai sus cînd am studiat întruparea magică a lui Dumnezeu.[318]

Dumnezeul-*Mens*, pentru a deveni *Ens*, își va opune încă o dată un *Centrum* sau *Principium* de foc sau arzător (foc mistuitor, întuneric, furie, mînie), căruia îi va opune un *Centrum* sau un *Principium* de lumină.[319] Dar de această dată va fi vorba despre opoziții reale. *Centra* magice vor deveni *Centra* de forțe fizice. *Centrum zur Natur* va deveni *Centrum Naturae*.[320]

Böhme ne va arăta cum se materializează dorința magică. Am descris mai sus construcția „vidului", a „focului", a „morții" și a „întunericului", arătînd cum era prefigurată în *Aurora*, în construcția *Corpus*-ului.[321] Prin urmare, vom fi concișI.

Prima forță sau calitate a naturii va fi forța de atracție sau de contracție magnetică[322], de „comprimare" sau coagulare[323]: îngrozitoare, acră, arzătoare și rece, geloasă și mînioasă (fiind forțe organice, toate formele, spiritele și puterile lui Böhme sînt încărcate de semnificații psihologice). Ea „atrage" asemeni dorinței pe care o materializează; ea este astfel baza indispensabilă a materiei căreia îi dă consistență, pe care o comprimă.[324] Evident, ea singură nu ar fi putut crea materia și corpul; mai mult, dacă ar fi făcut acest lucru, ar fi ajuns să distrugă corpul și să se suprime; fiind o forță contractabilă, ar fi comprimat rapid întreaga întindere într-un singur punct imaterial lipsit de extensie; după care, nemaigăsind nimic de făcut, nu i-ar mai fi rămas decît să dispară. De fapt, ea nu mai putea acționa; or, o putere există numai în acțiune. Ființa ei există acționînd. Dacă nu acționează, ea nu există.

Pentru ca un corp să fie posibil — pentru ca prima forță de contracție să poată exista —, trebuie ca altă forță să se opună acțiunii sale. Pentru a acționa, are nevoie de o rezistență care nu îi poate fi furnizată decît de o forță contrară.[325] Putem spune că ea creează această rezistență și că dă naștere altei forțe sau calități care i se va opune. Această forță nouă va fi, precum prima, incapabilă să-și subziste fără să se anihileze; la rîndul ei, ea va trebui să-și opună prima forță și să o genereze exact la fel cum a fost generată de aceasta.[326]

Opușii, termenii contrari, se atrag, se generează și se implică reciproc precum polii unui magnet. Teza nu este teză decît în măsura în care se opune antitezei, iar antiteza implică teza; dar ele se implică reciproc nu numai datorită acestui fapt; pur și simplu, pentru a exista, teza și antiteza au nevoie una de alta.

Or, forța care se opune astfel forței de atracție trebuie să fie o forță de respingere: o forță la fel de înspăimîntătoare, amară, ostilă și supărată precum prima.[327] Ea nu poate asigura ființa fizică într-o măsură mai mare decît prima; corpurile supuse exclusiv acțiunii sale s-ar disloca și s-ar volatiliza, dispersîndu-se în spațiul infinit, pentru ca, în cele din urmă, să dispară în el.

Forța de dispersie și de dislocare este sursa mișcării tot așa cum forța de contracție este sursa imobilității, dar mișcarea pe care o generează este lipsită de scop, finalitate ori temei. Am putea-o numi mișcare „de fugă". Este clar că, asemeni forței de atracție, forța de respingere se autodistruge, întrucît, la limită, își pierde punctul de aplicație și încetează să acționeze — și prin urmare să existe — în clipa în care își atinge scopul, relaxînd la infinit obiectul ipotetic căruia i se aplică.

În realitate, forțele contrare de respingere și de atracție nu intervin niciodată izolat; ele sînt complementare și întrucît nu acționează cu aceeași putere în toate punctele din spațiu, ajung să se limiteze reciproc și să pară „distructive" și „sfărîmătoare" (*brechende*)[328]; acțiunea lor conjugată dă naștere corpurilor individuale, unite în interior de forța de contracție și izolate de celelalte corpuri prin forța de respingere. Această izolare reciprocă a corpurilor — care poate avea grade diferite — permite la rîndu-i generarea mișcării.[329] Corpurile se atrag, se resping și se mișcă, fiind fragmente spațiale pe care acțiunea conjugată a primelor două forțe ale naturii le-a decupat în „eter"; aceste fragmente, devenite reciproc impenetrabile și impermeabile, formează materia grosieră a corpurilor acestei lumi.

Să revenim la analiza formelor-puteri ale naturii luate ca atare. Două forțe contrare, la fel de puternice, la fel de eterne, una centripetă și alta centrifugă[330], ar fi trebuit să se suprime reciproc, să se echilibreze și să se distrugă, să nu producă nimic. Dar Jakob Böhme nu le înțelege așa. Fiind eterne, aceste forțe nu se pot distruge; fiind „ostile", luptînd una împotriva celeilalte, ele nu pot ajunge la echilibru, la armonie: nu se pot tempera. Ele se luptă din veci; din lupta lor rezultă o mișcare de rotație; fiecare încearcă să scape de cealaltă, să fugă de ea, să o evite, dar fiind incapabile să se abandoneze, fiind etern unite, inseparabil legate și înlănțuite în ostilitatea lor, ele se rotesc veșnic în cerc, formînd un „vîrtej", o „roată". Această mișcare ciclică, acest vîrtej[331], reprezintă o sinteză a primelor două calități ale naturii; în sine, ea constituie a treia calitate sau, dacă vrem, o reprezintă, o întrupează și o materializează drept formă sau putere a naturii, și anume a vîrtejului sau *angoasei*.[332] Această formă este sinteza primelor două. Ea este generată de ele și, pe de altă parte, le generează. Observăm din nou că sinteza instituie teza și antiteza, fiind la rîndu-i instituită și generată de ele. Absorbind primele două esențe sau forțe, ea le reprezintă în ființa sa și este echivalentă cu ansamblul lor. Prin urmare, ea este „ansamblul" lor; de aceea, a treia calitate se confundă cu ansamblul primelor trei, fiind numită de Jakob Böhme *Centrum Naturae*[333], deși acest *Centrum* nu este format decît din întregul ansamblu, și anume din „triunghiul" naturii.[334]

Observăm că acest *Centrum Naturae* nu este decît dorința realizată în plan fizic. Este eterna îngrijorare a vieții, moartea, disperarea care stă ascunsă în străfundul naturii; vîrtejul care se golește; vanitatea esențială a naturii în sine (*nur Natur*), prăpastia obscură și amară; o foame atroce; o „gură" (*Rachen*) veșnic deschisă, gata să înghită —

iată ce se află în străfundul naturii! Or, acest „străfund", care este în sine fără fund, această prăpastie, nu face parte din natura concretă: el nu este decît *Centrum*-ul, „triunghiul" și „temeiul" său. Natura reală este o sinteză mult mai complexă, este o sinteză triplă sau chiar cvadruplă a afirmației și negației față de care *Centrum Naturae* nu constituie decît un element.[335] Acest element este esențial în măsura în care este *Contrarium*-ul necesar spiritului, dar în sine este tot atît de irealizabil precum fiecare dintre forțele care îl compun.

Centrum Naturae reproduce și întrupează în plan fizic *Centrum*-ul magic al dorinței, iar sinteza pe care o formează prezintă aceleași caracteristici cu sinteza puterilor dorinței, puteri analizate mai sus: elementele, fazele sale se unesc întru ostilitate și opoziție. Treimea lor, o legătură eternă (*ewiges Band*), nu este propriu-zis o unitate ternară, ci mai curînd, cum spune Baader, o triplă dezunire (*drei-un-eins*); iată de ce această sinteză nu poate ajunge la ființă și nu poate „dobîndi corp". *Centrum Naturae* este „înflăcărare", „angoasă", „mînie"; este putere, dar, în sine, este putere de distrugere; este viermele care roade, foamea care devorează; într-un cuvînt, este baza fizică a focului sau chiar focul obscur, focul ce calcinează fără să strălucească, dar care este sursa flăcării și a luminii.[336]

Centrum Naturae nu ține de ființă; nu este decît *Contrarium*-ul necesar pe care ființa trebuie să-l depășească; nu este nici măcar puterea de a fi, nici puterea ființei, ci puterea neființei; este abisul (*nu*-ul) care trebuie învins de o putere superioară ființei (*da*-ul) și care nu poate fi decît spiritul.[337] Doar împreună *Centrum Naturae* și spiritul vor putea forma acea sinteză mai complexă care este ființa reală, corpul real al naturii sau natura. Tripla dezunire a *Centrum*-ului trebuie să se opună și să fie pătrunsă de tripla unitate a spiritului. *Centrum*-ului întunericului, morții, focului și angoasei trebuie să i se opună *Centrum*-ul „sunetului" și al „luminii".[338]

Problema este cunoscută: este identică cu cea pe care am tratat-o pe larg mai sus cînd a fost vorba despre a-i oferi lui Dumnezeu un corp și o viață magică; este aceeași opoziție și aceeași mișcare dialectică, dar mai complexă, întrucît acum fiecare termen apare în sine, fiind o sinteză. Dar ritmul și sensul dezvoltării nu se schimbă.

Pentru a se întrupa, spiritul — sau Dumnezeu în măsura în care este spirit — s-a opus acelui *Centrum Naturae*, care nu este, cum am văzut, decît realizarea centrului magic al dorinței. Trebuie ca voința magică să formeze în sine un *Centrum* corespunzător și opus. Or, este suficient să ne reprezentăm esența și mișcarea voinței și, cum s-a procedat în

cazul dorinței, să le traducem în plan fizic pentru a ajunge la această constituire. Voința este generoasă; ea este ceva care se concentrează pentru a se răspîndi, care se condensează pentru a se destinde; ea se oferă, se comunică și se revelează.[339] Ea este cea care va introduce în natură unitatea, intercomunicarea, transparența și armonia.

Spiritul posedă în esența lui tendința de a se întrupa, de a „dobîndi natură" pentru a o depăși și pentru a se revela în ea și lui însuși.[340] Întrupîndu-se în natură, el formează un *Centrum* (*Centrum*-ul de lumină) și se revelează în natură cu ajutorul formelor sau puterilor care vor echilibra acțiunea forțelor acelui *Centrum Naturae*. Ele vor face și mai mult; le vor domina și le vor transfigura, transpunînd în planul ființei materiale calitățile sau acele δυνάμεις specifice *Centrum*-ului ori *Principium*-ului de lumină.[341]

Deocamdată nu va fi vorba despre calități fizice. Aceste calități sau forțe aparțin spiritului în măsura în care acesta se opune acelui *Centrum Naturae*, în măsura în care se întrupează și intră în natură. Ele se exprimă în natura constituită prin efecte sau forțe fizice pentru că indică și exprimă tot ce provine din spirit, tot ce este „spiritual" în natură; ele poartă nume care li se potrivesc în măsura în care sînt spirituale. Nu trebuie să ne mirăm cînd *iubirea* sau *lumina*, *sunetul* și *corpul* (esența) reprezintă pentru Böhme cele trei calități sau forțe ale naturii.[342]

Iubirea este sursa unității și intercomunicării. Am văzut în ce fel forțele acelui *Centrum Naturae* tindeau să spargă unitatea ființelor, să izoleze fiecare fragment constituit și, în cele din urmă, să le distrugă. Dimpotrivă, iubirea întemeiază unitatea corpului, unitatea internă, solidaritatea organică a părților sale[343]; ea este într-un anumit sens concentrare. Dar pe de altă parte, iubirea nu încearcă să izoleze în sine unitatea astfel obținută. Dimpotrivă, o comunică și se oferă; este expansivă și radiantă — în primul rînd radiantă —, nu se concentrează decît pentru a se răspîndi, întocmai precum lumina, ce reprezintă întruparea sau împlinirea ei. Cunoaștem acest ritm de opoziție și de tensiune interne.[344] Remarcăm cît de diferită este această opoziție față de cea constatată între prima și cea de-a doua calitate a naturii. Acolo aveam de-a face cu o opoziție a forțelor care cooperează; aici — cu uniunea forțelor care se combat.

Spuneam mai sus că spiritul comunică: ființa unită prin iubire nu se închide într-o izolare egoistă, nu există numai în sine și pentru sine, ci și în alții și pentru alții. Dar pentru a exista pentru alții, oare nu trebuie să se exprime și să vorbească? Ce este vorbirea, dacă nu comunicare? Și ce înseamnă a se exprima, dacă nu a se revela cuiva? Iubirea

(lumină, revelație) generează drept corolar vorbirea și sunetul[345] care „exprimă" chiar sinele ființei; sunetul presupune — pentru realizare — o unitate în structura ființei care se exprimă prin el, un echilibru al forțelor interne care îl construiesc, ceea ce înseamnă un *Corpus*. Esența „corpului" este armonia forțelor care îl compun, dar pe de altă parte, ele se pot realiza numai în această armonie.[346]

Or, este limpede că deocamdată nu am ajuns la corpul real, întrucît nu am „realizat" natura adevărată, care este, cum știm, viața în unitatea celor trei principii ale sale.[347] Avem de-acum tot ce ne trebuie: un *Centrum* spiritual (supranatural) și un *Centrum Naturae* (subnatural, dacă îl putem numi astfel). Din întîlnirea și unirea lor țîșnește cea de-a patra formă a naturii, „focul"[348], care este viața propriu-zisă, adevăratul *Principium* al naturii, care se generează conform ritmului atemporal[349] descris mai sus. „Lanțul" (*Band*) naturii eterne este de-acum închis. Cele șapte puteri ale naturii, armonios unite prin iubire, echilibrîndu-se și pătrunzîndu-se reciproc, luminîndu-se și vorbindu-și, se generează una pe alta și, generîndu-se în iubire, generează „corpul" etern al lui Dumnezeu.[350]

Viața divină este de-acum întemeiată. Dumnezeu are o viață reală, are un „corp" pe care viața îl „însuflețește" și care „întrupează" spiritul. El posedă o „natură" (*Scienz*) care stă la baza spiritului său, „mama" care îi dă naștere și care îi traduce în putere Cuvîntul gîndirii.[351] Dumnezeu posedă un „corp", adică un „sine"; o sferă a prezenței imediate (*Kraftleib*) care îi este „sălaș"; un „corp" și o „natură" care îi aparțin lui Dumnezeu și se află în Dumnezeu, dar sînt „exterioare lui Dumnezeu" — nefiind prin urmare *Dumnezeu*[352]; fapt care îi permite să se perceapă nu numai ca spirit, ci și ca *Dumnezeu*, să vadă în spiritul său, în lumina sa, că tot ce este în el exclusiv divin se numește *Dumnezeu*.[353] El posedă un „corp" care este expresia lui vie și adecvată, care îl revelează *ad intra* și *ad extra*; are o viață — prin urmare, are și bucuria de a trăi; are o voință și o „natură"; are bucuria de a dărui și de a se dărui; are și bucuria de a domina și de a învinge (*überwinden*). Este un Dumnezeu viu; un Dumnezeu, persoană perfectă deplin realizată, posedîndu-se integral, cunoscîndu-se și exprimîndu-se; el este ca atare Dumnezeul-Iubire și Dumnezeul-Creator.

În doctrina lui Böhme, Dumnezeu este cu necesitate Creator. Nu pentru că ar avea „nevoie"[354] de acest lucru, dar oare nu ar fi contrar firii să crezi că Dumnezeu, acel *Mysterium manifestativum sui* (mister care se revelează pe sine), s-ar mulțumi să se exprime și să se manifeste față de sine fără să se manifeste față de alții și în alții, că s-ar mărgini

la o activitate imanentă fără să-i asocieze o activitate emanantă?[355] Așa ceva nu este posibil, crede Böhme; Dumnezeu înseamnă putere: de ce și-ar fi oferit puterea creatoare dacă nu ar fi voit să o folosească, dacă nu ar fi voit să se manifeste în calitate de creator? Oare a crea nu este un mod de manifestare? Nu este oare modul cel mai desăvîrșit cu putință? Iar dacă Dumnezeu nu ar crea, oare s-ar mai manifesta și revela pe deplin? Pe de altă parte, Dumnezeu înseamnă Iubire.[356] De ce să nu-și ofere ființe pe care să le iubească și pe care să le copleșească cu daruri?

În fine, și poate că aceasta este soluția ultimă pe care Böhme o dă eternei probleme a cauzei creației: a crea este o bucurie (*Lust*), este cea mai mare bucurie, este bucuria supremă, bucuria cea mai desăvîrșită de care este capabilă o ființă, poate singura care, acționînd din dragoste, este pură în raport cu orice dorință, cu orice necesitate, cu orice nevoie[357], care întrupează libertatea perfectă. Este așadar necesar ca Dumnezeu să își creeze o lume.[358]

Asupra acestei lumi trebuie să ne îndreptăm acum atenția. Vom întîlni din nou marea problemă a răului, dar nu vom mai fi dezarmați. La Böhme, teoria „naturii", teoria „fizică", poate oferi o soluție acestei probleme morale.[359]

Dar ar mai fi ceva de spus. Teoria naturii, teoria calităților naturii etc., pune cîteva probleme. Trebuie să analizăm și teoria celor trei principii ale naturii și ale esenței divine, dar și teoria corelativă, a Treimii divine, fără să lăsăm cititorului impresia de transparență excesivă.

VII

Marea dificultate a doctrinei lui Böhme — am spus-o, dar este util să o repetăm — constă în caracterul său non-conceptual sau, mai exact, semi-conceptual. De fapt nu este o „doctrină". Este o viziune asupra lumii exprimată prin simboluri, simboluri care poartă în sine întreaga „evidență" a realității sensibile, dar și întreaga ei obscuritate. Böhme recurge la imagini care transmit, ca să spunem așa, sentimentul foarte clar al gîndirii sale, imagini care, în prospețimea lor „barbară", fac o impresie deosebit de puternică; le surprindem imediat „sensul", le „înțelegem", le „pătrundem". Dar aceste simboluri sînt în sine la fel de obscure și de „misterioase" pentru rațiune precum *mysterium*-ul pe care trebuie să îl reveleze. Intuiția (*Verstand*) le surprinde foarte bine valoarea simbolică, dar discursul (*Vernunft*) este incapabil să o fixeze.[360]

Ce poate fi mai limpede decît imaginea *focului*? Cît de bine se înțelege ce spune Böhme despre un Dumnezeu strălucitor care luminează și arde în același timp! Oare ce este focul? Böhme știe foarte bine, focul este un mister. Tocmai din această cauză, tocmai pentru că este un „mister", el poate deveni imaginea și simbolul Marelui Mister divin.[361]

Din păcate, Böhme nu se limitează la simboluri. El le explică, dar explicațiile sale, multiple și diferite — întrucît fiecare simbol real are un sens multiplu —, sînt divergente și introduc în viziunea sa atît de simplă o confuzie conceptuală pe care terminologia o sporește.[362]

Böhme operează cu „concepte" opuse: natură și spirit[363], lumină și întuneric[364], spirit și materie[365]; ni se pare că le înțelegem, dar de fapt ele sînt simboluri. Polii opuși se definesc reciproc; înțelegem sau mai bine zis surprindem sensul opoziției chiar dacă nu pătrundem sensul real și adevărat al fiecărui termen contrar. Sensul lor poate varia; îi putem „înțelege" dacă opoziția este salvată și dacă termenii rămîn contrari. Dar dacă încercăm să-i definim izolat[366], observăm că sînt fluizi și echivoci, că opoziția lor poate fi interpretată în moduri foarte diferite. Dar să nu-i facem reproșuri lui Böhme. Sarcina pe care și-o asumase era destul de dificilă: ea viza traducerea unei intuiții simbolice în termenii rațiunii gînditoare, în termeni de concepte; însă Böhme nu avea la dispoziție un aparat conceptual adecvat; mai mult, efortul pe care îl face pentru a folosi conceptul lui Paracelsus și al teologiei mistice din epocă nu a făcut decît ca sarcina lui — și a noastră — să fie mai dificilă.

Pentru a-și exprima esența gîndirii, Böhme ar fi trebuit să stăpînească un aparat metafizic similar celor forjate de un Schelling sau de un Hegel. Dar această sarcină îi depășește forțele intelectuale. Nimic nu poate fi mai cumplit decît spectacolul unui mare geniu metafizic care se luptă cu sine pentru a-și exprima gîndurile. Căci tot ce avea de spus nu era „inefabil"[367] și nu depășea „viziunile" unui Nicolaus Cusanus sau ale unui Plotin.

Böhme știe că există o lege supremă, pentru care găsim pretutindeni și la fiecare pas cazuri și particularizări. El aplică această lege, legea polarității ființei și a cunoașterii[368], foarte conștient în cele mai diverse domenii. Către sfîrșitul vieții reușește să o formuleze definitiv.

In Ja und Nein bestehen alle Dinge (în da și în nu stau toate lucrurile). Orice ființă este o sinteză de *da* și de *nu* care se implică reciproc.[369]

Afirmația și negația se opun și se implică; acest lucru este valabil atît pentru ființă, cît și pentru gîndire, cunoaștere sau pentru voință, acțiune. Actul are nevoie de obiect; acțiunea are nevoie de un termen; unul are nevoie de multiplu, așa cum nelimitatul are nevoie de limite.[370] Legea este valabilă atît pentru ființa lumii, cît și pentru cea a lui Dumnezeu, atît pentru morală, cît și pentru ontologie, întrucît orice forță implică o rezistență și un *Contrarium*.[371]

Binele implică răul; unul implică multiplul și diversul; infinitul își opune finitul care îl exprimă; lumina afirmă și implică întunericul, așa cum ființa afirmă neființa pe care o depășește; creația implică distrugerea pe care o învinge.[372] *Ungrund*-ul își reclamă *Grund*-ul; viața implică moartea; veșnicia se oferă timpului, iar Dumnezeu creează din sine o lume.[373]

Termenii opoziției, polii, contrariile sînt puteri reale. *Da*-ul, instituirea, afirmarea este o putere; *nu*-ul, negația, suprimarea sau distrugerea este tot o putere. Opoziția este dinamică; este calitativă, nu este numai statică și cantitativă. Răul nu este nici un bine inferior, dar nici o deficiență, o privațiune sau o absență a binelui. Moartea nu este absența vieții. *Nu*-ul nu este nicidecum absența *da*-ului. Neființa nu este absența ființei, ci contrarul ei.[374]

In Ja und Nein bestehen alle Dinge. Aceasta înseamnă că *da*-ul și *nu*-ul există în Dumnezeu[375], el este o sinteză a contrariilor și se exprimă în contrarii.[376] Aceasta implică faptul că ființa creată care îl exprimă pe Dumnezeu îl manifestă cu necesitate în structura sa antinomică; ea trebuie să-l reveleze conform *nu*-ului la fel cum îl revelează conform *da*-ului.[377] Lumea trebuie să exprime *da*-ul, *nu*-ul și sinteza lor; ea trebuie să exprime toate raporturile posibile între contrariile a căror sinteză constituie viața eternă a lui Dumnezeu.[378]

Iată-ne așadar ajunși prin legea contrariilor la noțiunea de expresie, la această idee a ființei care se revelează cu necesitate prin *Contrarium*-ul său, la noțiunea de unitate care se divide și se manifestă în multiplu, la cea de Dumnezeu-Mister care se revelează sieși, își dobîndește un interior dăruind un exterior; la noțiunea unui Dumnezeu care devine spirit oferindu-și un corp; la cea a unui Dumnezeu care se înțelege pe sine cînd vorbește despre sine.[379]

Ajungem la teologia Cuvîntului (la care am făcut aluzie de nenumărate ori) și la încercarea lui Jakob Böhme de a găsi în formulele ei un aparat metafizic care să-i permită să-și exprime doctrina.[380]

În teologia Cuvîntului, Böhme „găsise" o construcție înrudită. Ca atare, a urmat-o și a explicat mișcarea spiritului care se revelează sieși

și care își generează conștiința de sine.[381] Nu ar fi fost oare suficient să-i mai adauge o distincție și să aplice cu mai multă rigoare legea contrariilor, ajungînd astfel la o doctrină care putea da seamă de ființa divină așa cum o concepea el? Poate că ar fi fost suficient să ducă deducția mai departe, să-i sporească dinamismul și să explice astfel procesul vieții divine și structura lumii.[382]

Mysterium se revelează sieși și, prin aceasta, se revelează *ad extra*: nu este aceasta oare distincția clasică dintre Cuvîntul ascuns și Cuvîntul exprimat, dintre Cuvîntul interior și Cuvîntul exterior, dintre Cuvîntul vorbitor și Cuvîntul vorbit[383], dintre unitatea și multiplicitatea Cuvîntului? Este suficient să o înțelegem cum se cuvine și să-i interpretăm termenii în mod convenabil. Cuvîntul este în același timp gîndirea neexprimată (unul) care se exprimă (unul-multiplu) și expresia acestei gîndiri (multiplul).[384] Distingem:

1. Gîndirea neexprimată (care nu are conștiință de sine),

2. de expresia sa, adică de actul prin care se exprimă (vorbirea în calitate de act al vorbirii),

3. de sensul pe care această vorbire îl exprimă, sens care se constituie și se formează în expresia însăși — și, în sfîrșit,

4. de vorbirea exprimată și vorbită efectiv (redată printr-o multitudine de termeni via *Schiedlichkeit*), în care sensul s-a întrupat spre a fi reexprimat de ea pentru cei care o înțeleg.

Vom avea în termenii teologiei Cuvîntului echivalentul evoluției spiritului divin ce constituie Înțelepciunea divină. Distingem așadar Cuvîntul vorbitor, care va fi Dumnezeu, de Cuvîntul vorbit, care îi este *Gegenwurf* (*Obiectum*), expresie și proiecție.[385]

Acesta nu este decît alt mod de a descrie felul în care spiritul-gîndire își dobîndește un corp, felul în care se determină și capătă conștiință de sine; felul în care se exteriorizează interiorul și se constituie subiectul în fața obiectului pe care îl produce; felul în care unul se opune multiplului și se exprimă prin el; felul în care se diferențiază în sine fără să-și piardă unitatea; felul în care, plecînd de la unul, devine unul-multiplu și se concepe ca unul în fața acestui multiplu care este și nu este el — sau, mai bine zis, care (unul) este și nu este.

Dar dacă toate acestea sînt suficiente pentru a exprima viața Dumnezeului-spirit, ele nu sînt suficiente pentru a exprima viața Dumnezeului-persoană. Legea contrariilor ne constrînge să opunem unui Dumnezeu-spirit o natură-putere. În plus, termenul vorbire implică

întruparea ideii pure în sensibil, întrucît sensul ei se înveşmîntează în sunet.

Va trebui să ne modificăm concepţia şi să vedem în vorbirea vorbită acest *Gegenwurf* divin care este, pe de o parte, Înţelepciunea divină, descrisă mai sus ca reflex şi imagine a spiritului divin, şi, pe de altă parte, schema acţiunii, a creaţiei, a întrupării. Va trebui să vedem în ea şi acest „corp al lui Dumnezeu" care întrupează Înţelepciunea divină în *Ternarius Sanctus*, Paradisul increat al lui Dumnezeu.

Dar mai trebuie spus ceva. Dumnezeul lui Böhme este un Dumnezeu-putere şi rostirea sa este un Cuvînt al puterii. Or, „puterea", acea *Macht* al lui Dumnezeu, este natura lui. Cuvîntul pe care Dumnezeu îl „rosteşte" nu este numai cel pe care spiritul său îl gîndeşte, ci este mai ales cel pe care natura lui îl „pronunţă". Cuvintele şi silabele rostirii divine sînt centrele forţelor care încearcă să se reexprime. Mai exact, să se exprime şi, prin aceasta, să reexprime Cuvîntul divin. Atingem astfel un nou plan: cel al Cuvîntului-putere exprimat, ce reprezintă lumea forţelor (*Quall*), lume produsă de natura divină, care apare astfel ca mijlocitor între Dumnezeu şi lumea reală; el se exprimă în lume, dar îl reexprimă în ea pe Dumnezeu.[386] Între Dumnezeu şi lumea reală se formează o regiune de idei-forţe, un ansamblu căruia Dumnezeu îi conferă o anumită independenţă, fapt care, la rîndul său, dă seamă de caracterul real al lumii Cuvîntului reexprimat.[387]

Spuneam că natura divină „pronunţă" cuvintele şi silabele rostirii divine. Putem spune chiar că îşi alcătuieşte cuvintele dinamice cu ajutorul „literelor" dinamice (cele şapte puteri ale naturii divine) care formează „alfabetul divin" şi care permit, cum se poate lesne vedea, un număr incalculabil de combinaţii diferite. Am putea adăuga faptul că aceste litere dinamice (vocale) ale naturii divine se întrupează în consoane şi formează astfel lumea reală, lume în care forţele naturii divine se „afundă" în materie.

Observăm că aceste cuvinte dinamice nu sînt decît fulguraţiile naturii divine, unităţi secundare (*Essentien*, *Quall*); cuvintele reale, sînt chiar lucrurile lumii, fiinţele individuale şi separate.

Ideea de Dumnezeu-putere şi ideea de natură divină îi permit lui Jakob Böhme să coreleze teologia luminii cu teologia focului pe baza teologiei Cuvîntului. Dar aducîndu-ne la teologia focului, ea ne aduce la problema deferitelor moduri de exprimare ale lui Dumnezeu şi la teoria celor trei principii ale esenţei divine.

Este doctrina pe care o vom aborda mai jos.

VIII

Am studiat pe larg evoluția imanentă în care și prin care se genera și se constituia ființa complexă și bogată a divinității vii. De-acum înainte o vom considera constituită și dată; prin urmare, vom aborda, pe de o parte, relațiile ei interioare, oarecum statice, și, pe de altă parte, acțiunea ei emanantă, creatoare.

Am văzut că a fost posibil să facem „tăieturi anatomice" diferit orientate în ființa divină, ceea ce avea drept nefericită consecință o fluctuație constantă a gîndirii și a terminologiei lui Jakob Böhme. Această fluctuație se regăsește în doctrina celor trei principii; și aici se pune problema stabilirii în Dumnezeu a unor distincții, opoziții și sinteze. Însă principiul acestor distincții nu este inflexibil în gîndirea lui Böhme.

Este vorba, pe de o parte, de a distinge în Dumnezeu „interiorul" și „exteriorul", ființa „în sine", de acțiunea *ad extra*[388] și, pe de altă parte, de a distinge în exteriorul lui, în acțiunea creatoare, în expresia acestei acțiuni, trei *centre* sau principii diferite, unite și opuse prin legea contrariilor.[389]

Dacă ne limităm la a-l considera pe Dumnezeu „în sine", în „interiorul" său, în opoziție cu „exteriorul" lui, vom avea, pe de o parte, ansamblul celor două *centre* „interioare" (dorință și voință: mînie și iubire; foc mistuitor și lumină) și, pe de altă parte, „corpul" sau „natura" sa, acel ceva în care Dumnezeu se întrupează și de care se distinge, pe care și-l opune chiar în interior.[390]

Dacă ne menținem la o terminologie elaborată atît sub influența imaginilor fizice, organiciste, cît și sub influența concepției luterane a opoziției din interiorul Treimii divine, opoziție între Dumnezeul Gelos și Dumnezeul Salvator, între Tatăl și Fiul, între Judecător și Mîntuitor, vom numi principiul focului mistuitor „principiul Tatălui"[391] (întrucît își generează Fiul-Lumină) și vom numi *Centrum*-ul vieții spirituale propriu-zise, al luminii și al iubirii (al doilea *Centrum*), „principiul Fiului". Cele două principii ale vieții interioare divine se vor distinge de un al treilea, de principiul Duhului și de acțiunea *ad extra*.[392]

Dacă admitem că Dumnezeu acționează efectiv *ad extra*, că el creează ființe reale, pare evident faptul că lumea (în întregul ei) va fi cu necesitate o expresie a celui de-al „treilea" principiu al esenței divine și că, într-un anumit sens, acesta se va putea numi chiar al treilea principiu.[393]

Dar pentru că îl examinăm pe Dumnezeu în măsura în care acționează *ad extra* (în măsura în care creează și se revelează „în natură și

în creatură"), vedem în el numai Dumnezeul creator „în măsura în care se revelează în natură". Cele trei principii ale sale se vor regăsi în interiorul naturii divine.[394] Vom distinge în interiorul acestei „naturi" *Centrum Naturae* (baza focului, vîrtejul, angoasa) de *Centrum*-ul de lumină (sunetul, iubirea, cîteodată focul sau înflăcărarea iubirii, lumina) și de sinteza lor, care este corpul sau natura (a șaptea formă sau esență).[395] *Centrum Naturae* (din natură) se va numi primul principiu, *Centrum*-ul de lumină va lua locul celui de-al doilea principiu, iar al treilea principiu va fi reprezentat de *Corpus*.

Remarcăm faptul că avem și aici un tip de opoziție între interior și exterior, între *Centra* dinamice care constituie *ab intra* natura și *Corpus*-ul ce reprezintă exteriorul lor.

Dacă analizăm acum lumea creată și generată de puterile naturii, vom găsi în ea o structură corespunzătoare; lumea, în măsura în care întrupează sau exprimă aceste δυνάμεις, calități sau forme aparținînd unuia sau altuia dintre *Centra* sau principii, se divide de la sine în trei lumi[396], lumile primului, ale celui de-al doilea și ale celui de-al treilea principiu; pentru primul, lumea vieții arzătoare și obscure, a întunericului și angoasei; pentru cel de-al doilea, lumea vieții luminoase, spirituale, a beatitudinii și iubirii; în fine, pentru cel de-al treilea principiu, lumea vieții corporale, a luptei reale, a timpului, a bucuriei și a durerii, lumea omului, propria noastră lume.[397]

Împărțirea acestor trei „lumi" aparținînd celor trei principii pare foarte clară. Dar pentru Jakob Böhme ea implică dificultăți considerabile, chiar insurmontabile.

Împărțirea în „principii" și „lumi" a esenței și naturii divine, pe de o parte, și a creației, pe de altă parte, este pusă de teozof într-un raport pe care l-ar fi dorit foarte strîns cu împărțirea ființei divine în trei persoane și împărțirea lumii create în „această lume", Paradisul și Infernul. Or, evident, concilierea celor două modalități de împărțire este imposibilă. Dacă este destul de ușor, chiar firesc, să vezi în primul principiu reprezentarea Tatălui, a Dumnezeului Înspăimîntător, al *Allmachtsgott*-ului lui Luther[398], dacă este tot atît de firesc să vezi în cel de-al doilea principiu reprezentarea Fiului-Lumină[399], corespondența dintre cel de-al treilea principiu și a treia persoană a Treimii ne duce cu necesitate la prima clasificare a principiilor. Spuneam că Sfîntul Duh a fost deseori conceput drept principiu al acțiunii *ad extra*, principiu al întrupării și inspirației[400]; el este în chip mai direct în relație cu lumea decît sînt celelalte două persoane ale Treimii. Dar în cazul în care considerăm că cel de-al treilea principiu este principiul

acțiunii *ad extra* în general, nu mai este admisibil să-i atribuim ca domeniu lumea de jos, exclusiv Paradisul și Infernul. Trebuie fie să concepem lumea creată ca înglobînd cele trei „lumi", fie, dimpotrivă, să considerăm Paradisul și Infernul drept două lumi eterne și increate.[401] Dar în acest caz este foarte greu să admitem că Sfîntul Duh este principiul acțiunii emanante; acțiunea lui trebuie să participe la eternitatea naturii sale; or, este limpede că această lume este temporală, limitată în timp și în spațiu; o dată distrusă, ceea ce desigur se va întîmpla într-o zi, nu va mai exista acțiune emanantă a lui Dumnezeu. Dumnezeu nu va mai fi creator și, prin urmare, nu se va mai revela. Ceea ce, cum știm, este imposibil.[402]

Or, ceea ce distinge net „această lume" de lumile Paradisului și Infernului este desigur caracterul ei temporal. Böhme nu uită niciodată să sublinieze această diferență și să opună lumea temporală celor două lumi eterne. Aceasta ne duce atît la opoziția dintre cele două principii eterne și cel temporal, cît și la imposibilitatea de a găsi un loc unui principiu non-etern în Dumnezeu sau în natura divină.[403]

Pe de altă parte, Böhme nu dorește (în pofida imanenței lui Dumnezeu în lume) să prejudicieze caracterul transcendent al Dumnezeului său. Lumile eterne nu se confundă cu Dumnezeu; numai el este increat; dimpotrivă, cele două lumi veșnice, deși sînt eterne, sînt creaturi. Ele sînt etern create.

Atunci trebuie să acceptăm un Infern veșnic; mai mult, un Infern *a parte ante* (care preexista). Ceea ce, evident, este foarte stînjenitor pentru Böhme, mai mult chiar decît pentru oricine; oare cum poate Dumnezeul său, care nu vrea decît binele, să creeze un Infern veșnic? Pe de altă parte, cum să accepți ca un principiu etern să nu fie etern exprimat? Böhme este nevoit să renunțe. Infernul este veșnic pentru că își are temeiul „în Dumnezeu".[404] Dar, ființele din Infern, cele care întrupează esența primului principiu, nu suferă.[405] Sînt ființe paradoxale, pentru care acizii, vitriolul și anumite animale pot sluji drept exemple. Vitriolul nu se arde pe sine, otrava pe care o conține nu poate otrăvi un șarpe.[406] Ființele Infernului sînt demoni, nu diavoli. Ele nu sînt „rele", nici măcar din punct de vedere moral. Ele trăiesc în domeniul lor natural, unde sînt fericite. Orice creatură este fericită în locul său natural, unde aspiră să trăiască, să rămînă sau să se întoarcă; demonii ar fi fost foarte nefericiți în Paradis, la fel cum sînt îngerii căzuți și oamenii în Infern.[407]

În primul principiu, Dumnezeu este stăpînul Infernului, iar Böhme tinde în mod primejdios să-l identifice cu Satana.[408] Lumea Infernului

este lumea întunericului pe care se ridică lumea luminii; este *fundamentum*-ul, adică baza sau primul nivel al universului.[409] Paradisul creat se află la cel mai înalt nivel, iar între cele două lumi se desfășoară, ca într-un amestec, lumea celui de-al treilea principiu.

Dar se pune întrebarea: oare cum se face că natura divină, ce reprezintă în Dumnezeu o viață armonioasă, o viață regenerată, o viață perfectă în care acele δυνάμεις care țin de *Centrum Naturae* sînt veșnic învinse și dominate prin iubire, produce ființe și lumi atît de diverse și de opuse? Oare cum se face că creația îl exprimă pe Dumnezeu „atît potrivit mîniei sale, cît și iubirii sale"[410]?

Böhme pare să creadă că legea contrariilor, opoziția în Dumnezeu dintre „natură" și *Dumnezeu*, implică în mod necesar o anumită independență a acestei naturi.[411] Natura (*Centrum Naturae*) are în sine un aspect dublu: în măsura în care există în Dumnezeu, în măsura în care el servește drept bază și fundament vieții divine propriu-zise, ea se află în *Temperatur* și în armonie, este ordine, este o uniune „îndrăgostită" de puterile sale.[412] Dar în sine natura este dezordine, ostilitate, opoziție și luptă.

Formele și esențele naturii sînt „dominate" (*bezwungen*) de lumina divină, ceea ce implică faptul că încearcă să se combată una pe alta, să se afirme fiecare pentru sine, să se „califice" fiecare pe socoteala ei. Acest fond de ostilitate și de luptă este *fundamentum*-ul răului și al infernului — și este bine, ba chiar indispensabil, să fie așa. Fără această opoziție reală nu ar exista tensiune; fără această angoasă nu ar exista bucurie; fără această luptă a calităților, esențelor sau formelor, acestea ar rămîne necunoscute și nu s-ar revela.[413]

În *Temperatur*[414], la un unison fără contraste (penumbra în care toate pisicile sînt gri, ar spune Hegel), „formele" nu se pot revela. De aceea, cînd Dumnezeu vorbește, „natura" divină creează cuvinte în care domină una sau alta dintre litere.

Dar dificultatea subzistă: știm că în fiecare calitate sau formă sînt prezente celelalte calități, că nici o calitate nu poate acționa sau crea de una singură.[415] Natura creează doar în întregul ei. Dar atunci, oare cum se pot genera lumi cu ajutorul „principiilor" separate?

Böhme afirmă că *toate* calitățile (esențe sau forme) sînt prezente în *toate* ființele celor trei principii.[416] Diferă doar gradul de importanță prin care calitățile se pun în valoare. Se poate ajunge fie la echilibru (*Temperatur*), fie la predominanța unei puteri, fie a unui grup de δυνάμεις. În aliajele pe care le facem din cele șapte metale, putem modifica proporția; deși toate astrele acționează deodată, ele nu sînt

pretutindeni la fel de puternice: unele domină la un moment dat. Dar acesta este sensul creației: aceste δυνάμεις, care se află în echilibru în natura divină și în *Temperatur*, se exprimă în multiplicitatea infinită a combinațiilor în care echilibrul pare destrămat, lucru ce permite fiecăreia să își exprime caracterul.

Să admitem că lucrurile stau așa; aceasta nu ne ajută nici să înțelegem rolul și natura principiilor în general, nici rolul celui de-al „treilea principiu" în special. Este foarte dificil să împărțim calitățile sau formele între cele trei principii.

Pare neîndoielnic faptul că primele trei calități-esențe ce formează *Centrum*-ul sau „triunghiul naturii" aparțin primului principiu; este la fel de clar faptul că cea de-a cincea și cea de-a șasea formă sau putere aparțin celui de-al doilea principiu; dar locurile celei de-a patra și celei de-a șaptea forme sînt foarte greu de identificat.

Cea de-a șaptea formă-esență a „corpului" aparține, pe de o parte, celui de-al treilea principiu — nu este el principiul exteriorității?[417] Dar, pe de altă parte, ea aparține și celui de-al doilea principiu, întrucît, cum am văzut mai sus, ea formează laolaltă cu sunetul și iubirea (cea de-a șasea și cea de-a cincea calitate) triada triplei unități.[418] În plus, este identică cu prima formă-esență, dar este transfigurată; prin urmare, trebuie să aparțină celui de-al doilea principiu.[419]

Locul focului este și mai greu de fixat. Pe de o parte, în măsura în care este „mistuitor", el constituie adevărata esență a primului principiu[420]; pe de altă parte, în măsura în care generează lumina, el aparține evident celui de-al doilea[421]; mai mult, în măsura în care este flacără, nu este el oare cel de-al treilea principiu? Și, în plus, nu este el oare, cu natura-i complexă și multiformă, adevăratul *Principium*, *Separator*-ul, adevăratul reprezentant al naturii divine în întregul ei, *Centrum*-ul determinației și al exprimării?[422]

Böhme ezită, dar în cele din urmă hotărăște să dedubleze această calitate proteiformă și să o plaseze sub diverse aspecte în diferite „principii".[423]

Bietul Böhme! Cît de bine se vede care este sursa tuturor încurcăturilor! Sînt aceleași dificultăți pe care le avusese cu privire la noțiunea de natură; aparatul lui conceptual este incapabil să îi redea esența gîndirii.

De fapt, gîndirea lui este destul de simplă. Cel de-al treilea principiu este principiul vieții organice, motiv pentru care este descris ca fiind generat de celelalte două. Este principiul corpului organic, sinteză vie a forțelor contrare ale procesului vital. Iată de ce atribuie Böhme

celor „trei principii" o iubire reciprocă![424] De aceea este prezent în Dumnezeu, și nu în demoni ori în îngeri.[425] Dimpotrivă, este prezent în om, care îl exprimă pe Dumnezeu „potrivit celor trei principii ale naturii sale", fapt care explică și fundamentează rolul metafizic al omului, singura imagine adevărată a lui Dumnezeu[426], mai bogat în structura ontologică decît ființele pur spirituale cărora din acest motiv le este superior.[427] Dar toate problemele datorate noțiunii de viață și de corp viu se regăsesc amplificate în noțiunea de lumi-principii.

Pe de o parte, pare clar faptul că structura lumii luate în întregul ei trebuie să reproducă structura lui Dumnezeu; că trebuie să se împartă în trei „principii".[428] Pe de altă parte, este evident că lumea celui de-al treilea principiu (și anume corpul organic) trebuie să conțină în interiorul ei, realizate și întrupate, cele două *Centra* sau principii și sinteza lor.

Böhme confundă caracterul temporal al vieții organice care se desfășoară în timp și posedă corp real cu caracterul temporal al acestei lumi, adică cu limitarea temporală. Cel de-al treilea principiu devine această „lume" sau „spiritul acestei lumi", sufletul ei, *Centrum*-ul ei dinamic; el se confundă cu lumea astrală.[429]

Confuzia sporește și mai mult, întrucît, pentru Böhme, lumile îngerilor și ale demonilor propriu-ziși nu se disting bine de lumea ideilor-forțe aparținînd acelor *Quall* dinamice a căror expresie este lumea noastră și față de care ele sînt *Obiecta*[430] (*Gegenwurf*); pămîntul și omul o ocupă din ce în ce mai mult și absorb într-un fel întreaga realitate independentă de Dumnezeu. Îngerii sînt atît de puțin „ei înșiși", încît de-abia dacă se pot numi indivizi. Ei nu sînt vii, întrucît nu sînt decît emanații ale gîndirii și ale voinței divine.

Confuzia ajunge la apogeu ca urmare a dorinței lui Böhme de a grefa doctrina tradițională a Treimii pe doctrina celor trei principii.

IX

Doctrina Treimii, doctrină pe care am evocat-o și analizat-o într-o etapă anterioară a gîndirii lui Böhme, joacă un rol foarte important în sistemul său. Nenumărați istorici văd în ea esența doctrinei böhmiste[431]: Treimea divină care se reflectă și se revelează în lume și în creatură; Treimea, lege ontologică, lege absolută și interioară a ființei în toate regiunile și domeniile ei.

Dar se pare că, în pofida nenumăratelor afirmații ale lui Böhme — din care am citat mai sus cîteva exemple —, doctrina Treimii divine

și cea a celor trei principii se incomodează mai degrabă decît corobo-rează. Am văzut în ce dificultăți a fost antrenat Böhme din cauza neces-sității de a face să corespundă cele trei principii celor trei persoane divine. După părerea noastră, doctrina Treimii persoanelor pare din ce în ce mai apăsat un veșmînt inadecvat gîndirii sale. Se poate observa cum rolul concepției tradiționale slăbește din ce în ce mai mult; Dum-nezeul său devine progresiv un Dumnezeu unic, iar distincțiile pe care le regăsim în structura lui ontologică devin din ce în ce mai greu de si-tuat în cadrul prestabilit al Treimii persoanelor.

Acest lucru nu trebuie să ne mire; concepția Dumnezeului-Treime reprezintă un element tradițional la Jakob Böhme: a preluat-o și nu se îndoiește de valoarea ei; i se pare că schema — teză, antiteză și sin-teză — se aplică perfect acestui dat tradițional. El se străduiește să regăsească în real structura trinitară; mai întîi, în ființa spirituală căreia îi indică triadele: voința nedeterminată, voința determinată, act ema-nant; subiect, viziune; Cuvînt vorbitor, Cuvînt vorbit, rostirea Cuvîn-tului etc.; apoi, cum am văzut în *Aurora*, în ființa materială însăși: Böhme a voit să ia în serios ideea corespondenței dintre Dumnezeu și creatură, grație căreia — creația fiind un act comun al întregii Treimi — ar fi trebuit să-i găsim amprenta în toate ființele acestei lumi.

Dar aici există o iluzie. La Jakob Böhme, structura lui Dumnezeu nu este conformă doctrinei trinitare; adăugînd spiritului corpul și natu-ra, el i-a perturbat structura. Böhme își dă seama de acest lucru. El încearcă să atenueze progresiv personalitatea celor trei persoane divi-ne.[432] Ceea ce este realmente divin în Dumnezeu se concentrează din ce în ce mai mult în cea de-a doua persoană a Treimii, în cea a Fiului, care este Inima lui Dumnezeu.[433]

Doar în Isus Dumnezeu este o persoană, doar în el Dumnezeu este iubire; doar în el este cu adevărat „Dumnezeu". Tatăl tinde să devină o simplă bază sau o etapă a dezvoltării persoanei lui Dumnezeu. Sfîn-tul Duh devine emanația lui Dumnezeu, suflul, acțiunea *ad extra*[434], ceea ce se comunică, ceea ce „inspiră", ceea ce se dăruiește omului.

Este foarte dificil să distingem la Böhme Tatăl de Absolutul divin și de natura sa. Oare Tatăl nu este sursa întregii realități? Problema este mai greu de rezolvat pentru teozof decît pentru mistica clasică, deoarece Böhme admite dubla opoziție și dubla generare: generarea spirituală, pe de o parte, și generarea prin natură, pe de altă parte; de aceea, Tatăl și natura se confundă uneori, la fel cum se confundă Tatăl cu Absolutul.[435]

Dumnezeul ontologic al lui Böhme nu este Dumnezeul-lumină, este un Dumnezeu-foc; lumina fiind apanajul exclusiv al Fiului, Fiul sfîrșește prin a concentra în sine tot divinul.[436] Opoziția forțelor contrare din interiorul lui Dumnezeu — putere și iubire, foc mistuitor și lumină, spirit și natură — acționează în același spirit.

Böhme încearcă uneori să salveze Treimea persoanelor, menținînd-o „în afara naturii și creaturii". Îi atribuie natura ca bază comună; însușirea de către fiecare persoană a unei calități sau a unui principiu care îi este propriu nu ar avea loc decît în manifestarea *ad extra*.[437] Dar nu reușește; Dumnezeul său din ce în ce mai personal mărturisește din ce în ce mai clar faptul că, dată fiind complexitatea crescîndă a structurii sale, se poate constitui o singură persoană.

Dualitatea dintre Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul avea și alt sens: acela de a opune Dumnezeului-mînie, Dumnezeului-furie, Dumnezeului înspăimîntător din Vechiul Testament, *Zorngott*-ului și *Allmachtsgott*-ului lui Luther, Dumnezeul-iubire, Dumnezeul-lumină și Dumnezeul-bunătate din Evanghelie. Dar nici această idee nu va permite afirmarea existenței persoanelor diferite; căci de-a lungul tuturor schimbărilor survenite în gîndirea sa, Böhme se străduiește să păstreze ideea că Dumnezeu este bun și că nu dorește răul și moartea păcătosului.[438] Dumnezeul-mînie nu este o persoană; el este fie focul, adică natura sau temeiul cauzal al lui *Dumnezeu*, fie Dumnezeul-lumină în măsura în care lumina cade asupra ființelor ce s-au depărtat și care s-au ascuns de la sine putere de razele sale binefăcătoare, ce s-au afirmat opunîndu-se lui Dumnezeu și lumii, în loc să o facă doar pentru a li se dărui într-un mod mai deliberat; care au făcut să predomine în ele *nu*-ul asupra *da*-ului, acea *Selbheit* egoistă asupra spiritului, dorința asupra iubirii; care și-au pervertit astfel ritmul esențial al vieții și care, în loc să exprime viața divină, să o imite, au simțit nevoia de a o cuceri. Pentru ele, lumina divină devine foc arzător, iar iubirea divină apare sub forma furiei și devine sursa suferinței și răului.[439]

Dar nu aceasta este voința divină: în Dumnezeu nu există decît o singură voință: voința de bine. În el, ființa naturii și ființa mîniei nu există decît pentru a permite desfășurarea liberă și suverană a ființei sale spirituale, a măreției luminii sale, a puterii iubirii sale. De aceea, cea de-a doua persoană divină concentrează în sine ceea ce este propriu-zis divin în Dumnezeu; ea este *Dumnezeul* din Dumnezeu; Dumnezeu nu este *Dumnezeu* decît în măsura în care o generează și trăiește în ea.[440]

Treimea divină, trinitatea persoanelor egale, asemănătoare, coeterne, complete, tinde să treacă în plan secund în fața unei treimi de puteri sau de momente metafizice care nu reprezintă persoane, dar constituie laolaltă persoana lui Dumnezeu.[441]

Böhme ezită să formuleze explicit o asemenea doctrină. Dogmatica Bisericii sale îi este prea familiară, și-a însușit-o prea bine, este prea ancorată în spirit. De altfel, datorită credinței, Böhme trebuie să distingă în Dumnezeu Creatorul și Tatăl pe Cristos și Duhul care continuă să acționeze în lume și care îi inspiră pe adevărații credincioși, pe adevărații creștini, adevărata Biserică invizibilă a lui Dumnezeu.[442]

Ideile lui Böhme devin din ce în ce mai confuze: litera Bibliei, credința lui și doctrina metafizică nu ajung la un acord.[443] Nici o exegeză nu îl ajută să învingă dificultățile din ce în ce mai insurmontabile. Nici limba naturală nu reușește să lămurească misterul și nu poate face ca cele trei persoane, cele trei principii și cele trei elemente să coincidă. Marea greșeală a lui Böhme a fost de a fi voit să facă totul prea bine; de a fi voit să înțeleagă cu adevărat și să explice efectiv „marele mister al nașterii Treimii divine". Dar pe de altă parte, oare cum ar fi putut accepta că nu îl cunoaște, el, care vedea în lume o dublă expresie divină, care se știa imaginea lui Dumnezeu și care simțea în sine acțiunea înnoitoare a spiritului divin?[444]

SECȚIUNEA A TREIA
Creația

Am văzut cît de greu îi era lui Jakob Böhme să conceapă compatibilitatea „acestei lumi" în starea în care se află, o lume a dezordinii, a discordiei, a luptei dintre Rău și Bine, cu crearea ei de către un Dumnezeu bun, un Dumnezeu-iubire, un Dumnezeu a cărui întreagă activitate imanentă și emanantă era orientată spre realizarea și manifestarea propriei esențe.

Faptul creației unei lumi nu punea în sine probleme. Am văzut că Dumnezeul lui Jakob Böhme trebuia să se manifeste și să se reveleze pe toate căile posibile[445]: am văzut cum, încetul cu încetul, și-a format convingerea că lumea reală, reprezentînd un mod determinat și *sui-generis* al ființei, trebuia cu necesitate să-și aibă locul în Înțelepciunea divină, trebuia să fie ca atare împlinită efectiv de Dumnezeu.[446] Pe de o parte, nu era limpede starea actuală a unei lumi ce are un caracter

esențialmente temporal: pe de altă parte, nu era limpede acel *cum* al creației, adică sensul termenului „a crea"[447].

Problemele sînt cît se poate de dificile. Böhme încearcă în zadar să adapteze acestor concepții religioase și morale, dar și acestor concepții metafizice, cunoștințele cosmologice însușite prin lecturile astrologice și alchimice.[448] Însă nu pare să reușească și înțelegem de ce. Pîrghia metafizică pe care și-o alesese Böhme pentru noțiunea complexă de „expresie" era mult prea puternică. Din momentul în care a fost recunoscut caracterul *sui-generis* al acestei lumi[449], creația se putea explica, adică se putea arăta că, fără el, structura universului ar prezenta o lacună.[450] În acest caz, explicarea caracterului ei esențialmente contingent ar fi extrem de dificilă[451]; de asemenea, explicarea modului în care s-ar putea așeza o lume temporală între cele două „lumi eterne" (lumea primului și a celui de-al doilea principiu).[452] Or, Böhme ține mai presus de orice la aceste două trăsături; mai întîi, pentru că este singura modalitate de a nu îl face pe Dumnezeu „responsabil" de răul din această lume; apoi, deoarece caracterul temporal al „acestei lumi"[453] este imediat perceptibil sau, dacă vrem, este dat de însuși faptul limitării sale[454]; în fine, i se pare că este mijlocul cel mai sigur de a elimina orice tendință panteistă, orice pericol de a confunda lumea cu Dumnezeu.[455] Or, întrucît formulase în *Aurora* idei destul de primejdioase în această privință și întrucît întîlnise în anturajul său adepții unui panteism exacerbat, Böhme crede că trebuie să insiste cît se poate de mult asupra „separării".[456] De altfel — și acest punct de vedere fusese afirmat clar chiar în *Aurora* —, un Dumnezeu al cărui „corp" ar fi „această lume" ar fi un Dumnezeu imperfect și nefericit în cel mai înalt grad. În plus, Dumnezeul lui Böhme înseamnă libertate; așadar, el a creat lumea liber, fără să aibă nevoie de ea și fără ca această creație să-i sporească perfecțiunea. Dar ce înseamnă „a crea"?

Știm că pentru Jakob Böhme creația *ex nihilo*, în felul în care este ea prezentată de obicei, nu are nici un sens. Din nimic nu se poate ivi nimic.[457] Actul creator nu este, cum se afirmă, o simplă poruncă a voinței divine. În această calitate, în calitatea de act pur spiritual, Dumnezeu nu ar fi putut crea.[458] O poruncă trebuie să se adreseze cuiva; or, în doctrina creației *ex nihilo* ea nu se adresează nimănui.[459] În plus, chiar termenul „a crea" (în germană *schöpfen* sau *schaffen*[460]) nu poate fi în acord cu doctrina dogmei. A crea înseamnă *a scoate* sau *a face*. Or, din nimic nu se poate face nimic, iar cînd se scoate, se scoate din ceva. Pe de altă parte, întrucît înainte de actul creator al lui Dumnezeu nu exista nimic din care Dumnezeu putea face lumea, nimic din

care să o poată „scoate", urmează că el o extrage, o creează și o produce din el însuși, adică din natura sa.[461]

O dată acceptate, iată cum se poate imagina, crede Böhme, creația lumii: Dumnezeu în Înțelepciunea sa „vede" lumea posibilă în măsura în care ea îl exprimă, iar natura divină condusă de imaginația divină dorește, generează și produce această lume[462]; Dumnezeu, adică natura divină, formează și generează (în chip magic) natura temporală. În natura temporală, astrele, acționînd asupra pămîntului, generează ființele individuale; forțele astrale se întrupează devenind sau producînd metalele, plantele și animalele; mișcările astrelor determină ființa, evoluția, viața și moartea lucrurilor. În același fel, potrivit aceluiași mod de producere, ființele acestui pămînt, plantele și animalele, se generează și generează fructe și copii.[463] Modalitatea de producere este întotdeauna aceeași; ea este concepută continuu potrivit aceleiași scheme magice, vitaliste și organiciste. Este neîndoielnic faptul că structura ființelor vii imită structura lumii astrale în întregul ei, ceea ce, în fond, nu este surprinzător: în chip firesc, copilul își imită părinții; el este imaginea lor, este zămislit de ei.

Analogia poate merge departe; vedem cît de tare am greși dacă i-am reproșa lui Böhme că îl confundă pe Dumnezeu cu lumea: un măr este produs de un pom, dar el nu se identifică cu pomul care îl produce, pentru că el posedă o ființă independentă de pomul care i-a dat-o[464]; chiar dacă îl separăm de pom, mărul rămîne ceva în sine. La fel, copilul este zămislit de mamă, ceea ce nu îl împiedică să fie ceva în sine, să posede o ființă proprie independentă de ființa mamei și o esență determinată care îi este proprie (o *Quall*). El este el și este în sine o sursă a forței, un *Centrum* dinamic.[465]

Să mergem și mai departe. Această *Quall*, acest centru dinamic pe care orice obiect real îl conține în sine și care îl exprimă și îl realizează[466], nu acționează singură. Astfel, razele soarelui, pe de o parte, și forțele din pămînt, pe de altă parte, sînt cele care acționează în pom, îl hrănesc și produc fructul.[467] Nimic mai simplu: oare nu știm că natura solului influențează calitatea fructelor? Oare nu știm că lumina solară (lumina încărcată de forță) este cea care „învinge" și „stăpînește" (*bezwingt*) în fructul verde amărăciunea și „trăsăturile rele"? Soarele este cel care, întrupîndu-se în fructul verde, îi transmite ceva din natura sa, îl face dulce, plăcut și bun la gust.[468]

Pe de altă parte, știm că mama care dă naștere copilului este puternic influențată de forțele siderale ale „constelației"; în plus, ea reprezintă și întrupează această constelație. Dar în ultimă analiză, copilul

este cel care se creează și se formează pe sine; se știe că sufletul lui îi determină corpul și natura. Sufletul este întrupat și exprimat de corpul organic pe care îl construiește.

Există astfel o ierarhie sinergică a tuturor cauzelor care acționează laolaltă și colaborează la obținerea produsului final. Pământul și soarele, pomul și fructul — toate acționează deodată.[469] Aceasta permite să înțelegem într-o anumită măsură felul în care Dumnezeu sau forțele naturii divine acționează continuu în lume, o pătrund și se întrupează în ea (*durchdringen* și *einwohnen*), fără ca prin aceasta acțiunea și independența ființelor să fie știrbită cu ceva, fără ca ființa divină sau natura ei să fie diminuate sau pervertite ca urmare a acțiunii creaturii care, folosind puterea pe care o primește continuu de la Dumnezeu, poate introduce în lume *Turba Magna*, dezordinea și răul.[470]

Nu este oare evident faptul că lumina binefăcătoare și roditoare a soarelui nu poate face ca scaietele să producă trandafiri, să fie mai puțin spinos, iar piperul să fie mai puțin iute?[471] Dimpotrivă, scaietele și piperul, avînd niște *Quall* proprii, naturi proprii, *le* dezvoltă și *le* exprimă grație luminii soarelui.

Puneți — spune Böhme — o broască rîioasă într-o farmacie sau hrăniți-o cu zahăr: natura ei nu se va schimba, ci va transforma zahărul în otravă. Soluția este clară, dar se pune întrebarea: oare de ce există în lume broaște și scaieți? Oare lumea nu s-ar putea lipsi de ei? Desigur, s-ar putea: ei nu vor mai exista după distrugerea acestei lumi, iar în Paradis ei nu există.[472]

Observăm cum, o dată cu problema creației, revine și se pune din nou problema răului[473]; Böhme imaginase o întreagă doctrină pentru a o rezolva.[474] Filozoful nu propune *o* soluție, ci *două* — conexe, dar diferite. În gîndirea lui există două tendințe care nu se conciliază; ele rezultă din dualitatea punctelor de pornire și de inspirație pe care le-am observat mai sus.

Pe de o parte, gîndirea lui este dominată de ideea bunătății divine. Dumnezeu este Binele real și puternic care se manifestă ca atare în natură și în creatură.[475] Înțelepciunea divină, ansamblul manifestărilor ideale ale divinității, este o Fecioară luminoasă, strălucind prin frumusețe și armonie. De aici rezultă în natură — care nu este decît substructura dinamică a spiritului, sursa de lumină al cărei rol se consumă în producerea ei — dorința de a realiza formele cerești.

Această dorință o regăsim vie, acționînd chiar în natura noastră decăzută care aspiră să se înalțe la cer, încearcă să întrupeze Înțelepciunea și să-i creeze forme armonioase. Așa se explică frumusețea acestei

lumi. Ea nu este decît reflexul lumii Paradisului, reflex captiv în materia grosieră; este un semn că mai există ceva sănătos și divin în natura creată.[476] Din acest punct de vedere, lumea reală, în măsura în care răul domnește în ea, nu poate fi decît rezultatul unei căderi pur iraționale și contingente. Concepția s-a afirmat în *Aurora*[477]; am văzut și dificultățile pe care le implica, dificultăți ce l-au constrîns pe Böhme să forjeze altă concepție[478] fără să o ignore pe cea veche.

Alt curent de idei susține că Dumnezeu este esența a tot și toate, că se manifestă în toate modurile posibile. El nu este exclusiv lumină. El este natură; este mînie.[479] În Înțelepciunea divină nu se reflectă doar imaginea luminoasă a naturii ideale; Înțelepciunea este deopotrivă reflexul ochiului mînios al lui Dumnezeu, imagine de ansamblu a tuturor creaturilor obscure.[480] Am văzut că focul arzător, partea calcinantă a flăcării, nu este în sine rău.[481] *Nu*-ul este indispensabil în locul pe care îl ocupă — este, prin urmare, la fel de „bun" ca *da*-ul la locul lui.[482] Observăm în natură nenumărate exemple: flacăra distruge corpul; dar salamandrele trăiesc în foc: prin urmare, flacăra le este „benefică". Fierea este „bună" pentru că este necesară vieții, iar otrava este bună pentru ființa care trăiește și se hrănește cu ea.[483] Răul, în măsura în care este rău (suferință prezentă), provine dintr-o „dislocare", cum spune F. von Baader[484]; el este relativ față de ființa determinată; este pedepsirea ființei care „nu se află la locul ei" în univers. Universul are mai multe moduri de a fi, mai multe niveluri. Întuneric arzător, lumină mîngîietoare și combinația lor: toate aceste trei regiuni exprimă în modurile lor de a fi esența unică și eternă a divinității.[485]

Creația nu mai este explicabilă prin dorința de a întrupa formele cerești ale Înțelepciunii strălucitoare și luminoase. Natura nu mai reprezintă doar dorința cerului; ea apare mai curînd ca o *Matrix* infinit fecundă, care caută să producă totul, să realizeze totul. Bine sau rău, întuneric sau lumină, mînie sau iubire, ea produce totul, întrucît totul o exprimă și totul exprimă un aspect al divinității.[486]

În această concepție, nu Dumnezeu este cel care, la drept vorbind, creează[487]; el dă frîu liber naturii. El îi poruncește: *Fiat*, dar după primirea acestei porunci sau permisiuni, ea este cea care acționează.[488] Böhme știe că în Dumnezeu nu există nici alegere, nici deliberare[489]; or, întrucît totul îl exprimă sau exprimă ceva din el[490], este necesar ca totul să se realizeze. Ideile-forțe ale Înțelepciunii divine devin niște *Quall* reale. Forțele și puterile „califică" fiecare pentru sine, se combat, se unesc în acțiunea lor, domină sau sucombă. Lumea reală, care este rezultatul lor, reflectă tocmai această luptă reală între forțe; tocmai

de aceea lumea este reală și se plasează „între" lumea Paradisului și cea a Infernului.

Lumea reală se află între Paradis și Infern: acesta este cadrul obișnuit al concepției creștine din epoca lui Böhme. Dacă plasăm acum în univers ființe spirituale și libere, ființe care se determină pe sine, omul și îngerii, vom avea în interiorul acestei „lumi" tripartite „locuitori" care o vor popula conform propriei naturi, conform propriilor acte și merite. Îngerii se vor afla în Paradis, demonii în Infern, iar omul „între" cele două lumi, rămînînd să se determine și să-și aleagă sălașul etern în una sau alta dintre cele două lumi veșnice.

O asemenea concepție ne-ar face să înțelegem *necesitatea* răului în univers și în „această lume", dar este tocmai lucrul pe care Böhme nu îl poate accepta, motiv pentru care el revine la ideea inițială: răul nu este necesar; „lumea" în care răul ar fi necesar nu ar fi decît produsul unei căderi cauzate de actul contingent al unei creaturi. Ca atare, răul nu este nici etern, nici necesar; este finit și limitat atît în spațiu, cît și în timp. Observăm opoziția internă a gîndirii lui Böhme: pe de o parte, Dumnezeu trebuie să se reveleze și să se manifeste în toate modurile posibile. Pe de altă parte, unele manifestări sînt departe de a fi necesare sau dorite în chip pozitiv de Dumnezeu.[491]

Adevărata soluție a acestei contradicții pare cuprinsă în noțiunea, atît de caracteristică pentru Böhme, a divinului din Dumnezeu.[492] În măsura în care este Dumnezeu ontologic, *summum ens* (ființa supremă), *prima causa*, sursa ultimă a tuturor lucrurilor, Dumnezeu produce totul: nu există nimic care să nu îl manifeste și să nu îl reveleze.[493] Dimpotrivă, în măsura în care este *Dumnezeu*, persoană morală, bunătate, iubire, doar o parte dintre manifestările posibile ale ființei sale îl exprimă.[494] El pătrunde totul (*durchdringt*) dar nu locuiește decît o parte (*einwohnt*); el participă la tot, dar nu îi ajută (în calitate de *Dumnezeu*) decît pe cei care îl întrupează, îl iubesc și îl urmează, pe cei în care el „se naște" ca spirit și ca *Dumnezeu*.

Totul preexistă în viziunea divină, iar Dumnezeu prevede sau vede ansamblul complet al revelațiilor posibile; tocmai pentru că le vede pe toate, el nu le voiește pe toate în calitate de Dumnezeu. Lumea nu purcede din viziunea divină; nu gîndirea, ci acțiunea lui o creează; este vorba despre acțiunea lui în măsura în care el este *Dumnezeu*. Nu se pune problema alegerii: Dumnezeu nu are nevoie să aleagă[495]; oare cum să aleagă? Care ar fi principiul după care s-ar face alegerea? Nu putem indica vreunul, cum nu putem găsi nici cauza acțiunii sale. Orice cauză, orice temei ar fi superioare celui care acționează sau alege.

La modul absolut, Dumnezeu nu ar fi Dumnezeu, adică nu ar fi nici ființa supremă, nici persoana liberă, dacă acțiunea sa ar fi condiționată de ceva diferit de sine — de pildă, dacă ar trebui să aleagă între posibilitățile oferite de Înțelepciune.

Dar oare de ce să fie nevoie de alegere? Oare actele unei persoane nu sînt cu atît mai libere, cu cît sînt mai firești? De ce nu intră în discuție posibilitatea de a acționa altfel? Or, Dumnezeu este persoana perfectă, cea care realizează libertatea și puterea iubirii. Dumnezeu vede totul, dar nu voiește decît ceea ce îl exprimă în măsura în care el este iubire, transparență, lumină și blîndețe.[496]

II

O întrebare revine mereu: oare cum putem explica faptul lumii reale, răul real, moartea și suferința? Problema se pune cu întreaga acuitate doar în legătură cu această lume. Lumea primului principiu, lumea întunericului, nu este de fapt o revelare a lui Dumnezeu în calitate de Dumnezeu-iubire, în calitate de *Dumnezeu*.[497] În sine și pentru ființele care îi aparțin prin natura lor, lumea nu este domeniul răului. Cîrtița se simte foarte bine în întuneric; lumina zilei îi face rău.[498] În „această lume", în lumea noastră, ființele suferă, căci răul este real și puternic.

Böhme nu poate admite caracterul etern al lumii noastre, cel puțin în starea actuală și reală. Lumea este expresia lui Dumnezeu[499], este expresia lui ilegitimă și neesențială. Lupta este necesară, dar există numai pentru a permite opoziția, tensiunea și victoria.[500] Viața implică moartea, dar nu este cu necesitate o agonie. Böhme este sigur că există o viață fericită, eternă, cerească. Viața și lupta contrariilor este necesară pentru ca Dumnezeu să se reveleze deplin „în toate cele trei principii"; dar nu viața în starea actuală. Oare nu vedem în lumea noastră urme și imagini de viață posibilă? Oare nu vedem cît de mult se bucură florile de frumusețea lor care slăvește frumusețea cerească? Cît sînt de fericite cînd se văd atît de diferite și de numeroase, cît de mult își admiră fiecare frumusețea și perfecțiunea! Fiind fericite pentru diferitele „daruri" și frumuseți, fiind atît de frumoase în diversitatea lor armonioasă și bogată, florile nu sînt geloase și nici nu se luptă între ele.[501] Oare de ce trebuie ca oamenii să se persecute și să se omoare între ei? Oare nu s-ar putea juca împreună ori iubi precum copiii, sporind astfel fericirea și bucuria cerească, bucuria lui Dumnezeu?[502] Nu,

starea acestei lumi nu este necesară, este efectul unei pervertiri cauzate sau produse prin cădere.

Care cădere? A lui Adam? Nu îi putem atribui o responsabilitate atît de mare și de gravă din mai multe motive. Mai întîi — și acesta este principalul motiv —, dacă actul său ar fi pervertit lumea creată și ar fi introdus pentru prima oară în ea răul real, Adam și întreaga omenire ar fi deopotrivă pierduți. Nici nu am fi putut concepe — și nici nu o putem face în privința îngerilor căzuți — în om o schimbare în bine; mîntuirea nu ar fi fost posibilă; întruparea lui Dumnezeu (a lui Cristos) ar fi fost în sine fără efect, deci imposibilă; omenirea ar fi trebuit să împărtășească soarta demonilor care nu au profitat de venirea lui Cristos și nu au fost mîntuiți de el.

Alt motiv ar fi Adam. Știm din Scriptură că Adam a fost creat pe acest pămînt și, într-un anumit sens, *din* acest pămînt. Oare cum am putea crede că ar fi putut perturba universul prin actul său? Este suficient dacă admitem — și este justificat să o facem — faptul că revolta lui a avut drept consecință pervertirea lui și o anume catastrofă pe pămînt (blestemul divin), dar nu în întregul univers.

Biblia spune limpede: crearea lui Adam a avut loc în ultima zi, ceea ce, pe de o parte, îi arată importanța în structura universului, univers care se desăvîrșește și se împlinește în el; pe de altă parte, ne face să înțelegem că el nu este responsabil de catastrofa inițială, întrucît lumea era un haos înaintea creării sale.[503]

Nimic din toate acestea nu este nou în sistemul lui Böhme. Le cunoaștem din *Aurora* și din *De tribus principiis*, sînt raționamente analoage de care *Mysterium Magnum* nu face decît să profite. Dar ceea ce în sistemul expus în *Aurora* — concepția spațială a celor trei împărății cerești și tăgăduirea rolului esențial și necesar al lumii celui de-al treilea principiu — decurgea de la sine devine foarte greu de conciliat cu concepțiile recente ale teozofului.

În *Aurora*, „această lume" (înțeleasă fie ca lume sublunară, fie ca lume limitată de bolta cerească) era gîndită ca aparținînd inițial domeniului lui Lucifer.[504] Era lesne de înțeles de ce căderea Arhanghelului îi pricinuise o perturbare ale cărei urme persistă; pe de altă parte, creația lumii actuale a omului era determinată de cădere, fiind rezultatul unei înlocuiri: era a doua creație. Dar nu era o „creație" în sensul absolut al termenului ori în sens böhmist: era acțiunea ordonatoare a lui Dumnezeu aplicată haosului, *salliter*-ului viciat și perturbat de Lucifer. Era clar că nu se putea face nimic absolut perfect cu o astfel de „materie

primă". Răul intra cu necesitate în compoziția amestecului; viermele se afla în miezul fructului.

Dacă, pe de o parte, refuzăm să vedem în „această lume" un efect al simplei întîmplări (și trebuie să o facem pentru a nu introduce în Dumnezeu schimbarea și timpul real, pentru a nu face ca acțiunea lui să fie *dependentă* de acțiunea creaturii), dacă, pe de altă parte, separăm de la început cele trei niveluri ale lumii, atunci cum să înțelegem că această cădere a unui înger, care *îl* face să treacă din lumea celui de-al doilea principiu în lumea primului principiu (din lumea cerească, lumea luminii, în lumea întunericului, lumea infernală), a produs o perturbare în lumea celui de-al treilea principiu? Este cu atît mai greu de înțeles cu cît nu putem admite existența unei lumi a celui de-al treilea principiu, lume constituită „înaintea" căderii, lume al cărei echilibru ar fi distrus de faptul căderii, așa cum echilibrul creației complete, al întregului univers (ansamblul celor „trei lumi"), este distrus prin revolta lui Lucifer.

Problema este foarte dificilă, poate chiar insolubilă. Știm că succesorii lui Böhme, un Baader, un Schelling, un Rothe, au încercat să o rezolve, dar nu au reușit.

Afirmăm că pentru Jakob Böhme dificultatea inerentă rămîne mascată, pe de o parte, de echivocul noțiunii celui de-al treilea principiu și, pe de altă parte, de persistența noțiunii spațiale a universului. Am putea spune că, datorită influenței lui Valentin Weigel, universul său se îngustează din ce în ce mai mult.[505] Böhme pare a limita întreaga cosmogonie la universul astral.[506] În pofida efortului de a concepe infinitatea spațială a corpului divin[507], lumea rămîne limitată și totul se petrece ca și cum „în afara" boltei cerești nu ar exista nimic.[508] La Böhme, imaginea înlocuiește gîndirea abstractă; în pofida tuturor eforturilor de a se elibera de concepția spațială primitivă a noțiunilor de sus și de jos[509], imaginea persistă; este limpede, căderea îngerului „azvîrlit în Infern"[510] nu poate perturba universul.

Să adăugăm, pe de altă parte, faptul că, în concepția lui Böhme, ordinea „principiilor" nu este arbitrară, ea corespunde de fapt unei ordini ontologice. Primul principiu nu există „înaintea" celui de-al doilea[511]; dar deși sînt simultane, el există într-o anumită măsură „înaintea" celui de-al doilea, așa cum focul există „înaintea" luminii.[512] Primul principiu este temeiul cauzal al universului, iar cel de-al doilea este perfecțiunea lui, împlinirea, expresia lui în lumină, rațiunea lui de a fi; or, al treilea principiu „urmează", ontologic vorbind, primelor două, fiind expresia lor reală, întruparea și combinarea *lor*, sin-

teza lor.[513] Lui Böhme i se pare foarte firesc faptul că, în cazul în care survine o perturbare în constituirea lumilor primelor două principii, o perturbare corespunzătoare — și care le exprimă — se regăsește și în lumea celui de-al treilea principiu. În fine, am văzut mai sus că noțiunile de exprimare și de reexprimare succesivă, împrumutate de Böhme din teologia Cuvîntului și din metafizica dinamismului astrobiologic și alchimic al lui Paracelsus ori al lui Agrippa, duc la concepția unei „lumi" de idei-forțe, precum și la opoziția dintre lumea vizibilă, tangibilă și materială (*grob sinnlich*) și lumea invizibilă a esențelor-puteri care înglobează cele două lumi ale primului și ale celui de-al doilea principiu. Noțiunile de exprimare și de reexprimare duc la aceeași idee: o dezordine, o perturbație (*Turba*) de *Temperatur* (armonie) în structura lumilor invizibile, trebuie să se manifeste și să se reveleze cu necesitate în structura lumii vizibile și sensibile.

Adăugăm că necesitatea de a concepe o succesiune în acțiunea creatoare a lui Dumnezeu nu putea să-l stînjenească peste măsură pe Böhme. Evident, acțiunea divină luată în sine este în afara timpului[514]; or, dacă în lumea noastră ia un aspect temporal, la fel se întîmplă cu orice acțiune divină; în cazul creației, oare de ce ar fi mai dificil să concepem o acțiune divină care se manifestă aici [pe pămînt] printr-o succesiune de acte? Întruparea — pe care o considerăm un act complet nou și neprevăzut al lui Dumnezeu sau prevăzut și prefigurat din veci[515] — se inserează adecvat în trama succesiunii temporale; oare de ce ar fi altfel în ce privește creația? Sînt cazuri speciale ale temei generale privind raporturile dintre timp și eternitate. Dificultatea, dacă există vreuna, este generală.[516] Scriptura vorbește despre o succesiune în procesul creației, iar Böhme, deși vede pretutindeni simboluri și interpretează cît se poate de liber sensul ascuns și spiritual al Scripturii, este un protestant prea bun și prea respectuos față de textul sacru pentru a se îndoi de adevărul relatării din Facere. Or, dacă luăm în considerare întregul proces al creației, înțelegem că o dezordine survenită în una dintre faze poate influența rezultatul final. Și așa s-a și întîmplat. Creația nu se terminase cînd revolta lui Lucifer i-a alterat cursul, introducînd în structura întregului univers și în cea a universului sensibil și material lipsa de armonie, răul, moartea și suferința.[517] Este poate nejustificat sau, mai bine zis, nu este tocmai corect să vorbim despre cădere și revoltă în legătură cu Lucifer. Acești termeni ar implica faptul că, în momentul căderii și revoltei, ființa lui Lucifer ar fi fost complet constituită; că Lucifer ar fi fost împlinit, că ființa și natura i-ar fi precedat actul.[518] Or, nu s-a întîmplat așa; arhanghelul revoltat nu

trebuie considerat un înger răzvrătit împotriva Creatorului și Stăpînului său; în istoria vieții luciferice nu trebuie introdusă nici o considerație temporală, dar nu ne putem mărgini să afirmăm că Lucifer s-a revoltat chiar din momentul creării sale. Aceasta nu ar fi suficient, întrucît natura lui Lucifer, la fel cu cea a îngerilor credincioși, nu se constituie definitiv decît în și prin actul care îi leagă sau îi separă de Dumnezeu.[519]

Ideea este ciudată, dar importantă. Creatura colaborează la propria creație. Ea este activă în actul care o constituie în ființă.[520] Acesta este adevăratul motiv profund pentru care, în general, creatura poate acționa. Libertatea creată, reflex și expresie a libertății creatoare, apare astfel ca element constitutiv al universului, ca bază reală, temei ultim al ființei și ființelor, ca posesiune inalienabilă a acestora. Observăm cît de profundă și de ireductibilă era opoziția doctrinei böhmiste față de orice idee de predestinare. Această idee îi părea la fel de inacceptabilă atît din punctul de vedere al creaturii, cît și din punctul de vedere al lui Dumnezeu.[521]

III

Spuneam cît de importantă este noțiunea de libertate în credința lui Jakob Böhme.[522] Întreaga etică böhmistă se întemeiază pe ea. Fără libertate, fără libertate *absolută* nu poate exista responsabilitate. Să presupunem că omul ar fi astfel creat, încît actele sale, analizate din punct de vedere moral sau metafizic (știm că cele două puncte de vedere sînt strîns legate la Böhme), ar fi predeterminate de actul creator, act care ar institui în ființă o natură absolut determinată atît de complet constituită, încît toate actele acestei naturi ar rezulta cu necesitate din constituirea ei — atunci Dumnezeu, Creatorul, ar fi singurul responsabil de aceste acte. O creatură lipsită de libertate nu ar fi responsabilă; dacă Lucifer ar fi fost creat complet determinat de Dumnezeu, el ar putea să se întoarcă legitim împotriva Creatorului și să se justifice prin imposibilitatea în care ar fi fost pus de a acționa altfel decît conform naturii sale.[523] Pentru Böhme, această doctrină a neputinței totale a creaturii de a se determina era în ultimă analiză o invenție a diavolului, invenție prin care îi amăgea și îi descuraja pe oamenii de treabă.[524] Nu numai faptul că o creatură lipsită de libertate ar fi iresponsabilă de actele pe care le săvîrșește, dar întrucît aceste acte nu sînt în realitate ale *sale*, ea ar fi incapabilă de bine și de rău în măsura în care actele ar fi valori *morale*.[525] Răutatea și iubirea sînt în

esență libere; o ființă lipsită de libertate nu ar putea nici să iubească, nici să se dăruiască. Or, tocmai în iubire stă perfecțiunea morală a ființei, iar Dumnezeu este *Dumnezeu* numai pentru că iubește și generează iubire. O creatură care nu este liberă nu poate nici măcar să le urască, să le refuze sau să le invidieze pe celelalte. *Nu*-ul, precum *da*-ul, implică libertate.

În concepția lui Böhme, nu este suficient să i se confere creaturii — care, în virtutea actului creator al lui Dumnezeu, ar avea o natură deplin și complet determinată — libertatea ca simplă facultate suplimentară. Este necesară o libertate mult mai profundă.[526] Dacă natura este deplin constituită, actul său nu poate decît să o exprime: i s-ar putea lăsa în plus un anumit domeniu de nedeterminare, dar numai pentru acțiuni relativ exterioare persoanei, acte accidentale care nu i-ar putea modifica esența. Trebuie fie să adoptăm punctul de vedere al predestinării, fie să ne limităm la a nu vedea în Dumnezeu decît un judecător care i-ar pedepsi pe unii și i-ar recompensa pe alții potrivit comportamentului lor bun sau rău. Dar știm prea bine cît de greșită și, în fond, de lipsită de religiozitate îi pare teozofului o asemenea concepție. Libertatea creaturii nu este numai singurul mijloc de a explica realitatea răului fără a face din Dumnezeu un monstru feroce[527], ci, în plus, este singurul mijloc de a explica realitatea binelui moral în lumea creată. Numai o ființă liberă posedă demnitate morală, căci numai ea este capabilă de un act moral.[528] Doar ea poate fi o imagine a lui Dumnezeu; numai în ea se poate exprima și se poate revela Dumnezeu în măsura în care este spirit și *Dumnezeu*. Este necesar — din punctul de vedere al lui Dumnezeu — să existe în universul creat ființe libere, este necesar ca aceste ființe să aibă o libertate tot atît de completă și de perfectă precum cea a lui Dumnezeu. Acest lucru nu este necesar la modul absolut, ci în măsura în care Dumnezeu a voit să se manifeste ori să se exprime liber și în mod real în creatură.

Böhme spune: Dumnezeu nu a vrut slugi, ci copii. E de înțeles: cum l-ar fi putut reprezenta niște slugi? Cum l-ar fi putut iubi? Or, numai iubirea are valoare absolută; Dumnezeu nu are nevoie de servicii, nici de servitori. Niște slugi nu ar fi putut primi darurile divine; ele nu ar fi *capaces Dei*, pentru că, neavînd nimic divin, nu l-ar putea revela în lume.[529]

În fața lui Dumnezeu trebuie să se afle ființe libere care pot hotărî în mod deliberat să i se dăruiască; care își pot asuma liber și voluntar misiunea pentru care au fost create: aceea de a-l reprezenta, de a-l revela universului și a-i revela lui universul; care, dăruindu-se lui Dum-

nezeu și renunțînd de la sine putere la o *ipseitate* egoistă[530], își pot realiza în universul real propria idee (imagine) concepută de Dumnezeu în Înțelepciunea-i eternă; idee ce reprezintă în Înțelepciunea divină o individualitate eternă, o expresie individuală a lui Dumnezeu, în măsura în care el există și în măsura în care este *Dumnezeu.*

Observăm că doctrina conform căreia actul determină natura ființei din care emană nu are nimic surprinzător la Böhme; în general, *expresia* este cea care, realizîndu-se, realizează și desăvîrșește natura din care provine și prin care este generată. Am văzut că focul se desăvîrșește în flacără numai în măsura în care generează lumina, iar Dumnezeu este bun și este *Dumnezeu* numai în măsura în care îl generează pe Fiul, Iubirea. Orice ființă se determină, iar ființa spirituală, indiferent dacă este înger sau om, se creează pe sine într-o anumită măsură. Viața nu este decît o autocreație sinergică.[531]

Înțelegem acum de ce libertatea nu poate fi considerată decît esența și rădăcina ființei. O libertate adăugată naturii ființei nu ar fi suficientă pentru a justifica asemănarea dintre Creator și creatură[532]; mai mult, ceea ce nu este liber nu ar putea *fi* în sensul deplin și complet al cuvîntului, întrucît *a fi* nu înseamnă decît a se institui și a se afirma; libertatea și realitatea adevărate sînt din această cauză termeni echipotențiali.[533]

Creația are loc în două etape. Dumnezeu sau natura divină, sau Dumnezeu prin natura sa, generează magic „germenii" creaturilor. Într-un sens *sînt* germeni, întrucît un germene *este* ceva, dar alt sens *nu sînt*, căci un germene nu este încă ființa al cărei germene este. Să ne înțelegem: germenii creaturilor, în măsura în care ne referim la creaturile spirituale (singurele care ne interesează), sînt liberi, pentru că sînt germenii libertății. Deocamdată această libertate nu s-a realizat în ei: ea este pură nedeterminare, întrucît ei se determină și o determină în actul care o realizează; prin chiar acest act, ei își determină propria natură și îi conferă o ființă determinată.

Böhme insistă asupra acestei chestiuni. Fiecare ființă posedă în sine propriul germene, propriul *Centrum, Quall* sau „calitate".[534] Fiecare ființă reconstituie în sine sau trebuie să reconstituie — cel puțin cînd ne referim la ființe spirituale — evoluția internă a divinității; fiecare ființă trebuie „să moară și să renască", „să se genereze pe sine" „în lumină și în bunătate". Independența creaturii are acest preț; Böhme conferă ființelor create o natură tocmai pentru a le prezerva o autonomie perfectă și completă în raport cu Dumnezeu.

Dar este extrem de dificil de spus cum se face această autodeterminare. Böhme ezită; această ezitare se explică atît prin dificultatea problemei, cît și prin imprecizia conceptului de natură, cu toate calitățile și *centrele* ei, cu cele două sau trei principii ale sale.

Uneori — în *De tribus principiis* ori chiar în lucrări ulterioare — Böhme descrie formarea internă a ființei: ea suferă o stagnare în cel de-al patrulea spirit (sursă, calitate, formă) al naturii sau „între" cel de-al patrulea și cel de-al cincilea spirit. Spiritul trebuie să decidă liber dacă își continuă evoluția către lumină, „calificînd" în lumină sau, dimpotrivă, dacă revine, separîndu-se (*sich abbrechend*) de lumină, izolîndu-se în *Centrum*-ul de foc și întunecat. Mai tîrziu, cînd ideea unității complexe și septiforme a naturii se consolidează, Böhme descoperă în imaginație mijlocul efectiv al determinării. Conform acestei concepții noi, spiritul, avînd o natură completă, se decide „să califice" în lumină sau în întuneric, imaginînd fie în *Centrum Naturae*, fie în *Centrum*-ul de lumină. Aceasta, crede Böhme, are drept consecință imediată și necesară ruperea echilibrului nedeterminat (*Temperatur*) al puterilor naturii, fie subordonînd *Centrum*-ul *Naturae* acestui *Centrum* de lumină și făcînd din primul o bază aservită celui de-al doilea, fie, dimpotrivă, pervertind desfășurarea normală a vieții spirituale și aservind spiritul-lumină naturii de foc. Uneori Böhme descrie actul determinant al spiritului în termenii vieții morale: voința absolut nedeterminată a creaturii trebuie să i se dăruiască lui Dumnezeu[535], să îi restituie puterile naturii, puteri care, aparținîndu-i, i-au fost încredințate de Dumnezeu pentru o întrebuințare determinată — și anume pentru a-l exprima[536], întrupînd efectiv și în realitate propriul ideal, ideea divină (imagine eternă) reprezentată de Dumnezeu în Înțelepciune; pentru a exprima și lumea celui de-al treilea principiu. Ființa spirituală trebuie să se realizeze pe sine și, realizîndu-și imaginea (*Bildniss*) eternă, să devină o personalitate cu adevărat individuală și perfectă; trebuie să se dăruiască lui Dumnezeu și să colaboreze cu el.[537]

Dimpotrivă, ea se poate întoarce de la Dumnezeu, se poate separa de el, dorindu-și propria ființă pentru sine, se poate închide în egoismul Eu-lui (*Selbheit*[538]), voind, plină de orgoliu, să existe „în sine" și „prin sine"; ea poate voi să-l egaleze pe Dumnezeu și, prin forțele propriei naturi, poate produce și genera ființe nu pentru a-l revela pe Dumnezeu și a-i întrupa Înțelepciunea, ci, dimpotrivă, pentru a se revela pe sine și pentru sine.[539] Imaginea divină pe care ființa spirituală o poartă în sine pălește și dispare. Abisul interior se deschide înlăuntrul ființei, iar acea *Ichheit*, incapabilă să se realizeze fără a primi de la Dumnezeu

„hrana" necesară, se închide în sine, se întunecă, se macină și devine un *Centrum* realizat al foamei și al dorinței nepotolite. Îngerul — sau mai curînd ce ar fi putut fi înger — devine demon. În altă parte, amintindu-și că natura focului (flacăra) depinde de cea a materiei care arde, Böhme ajunge să împartă acest foc central în focul dorinței și focul iubirii.[540] El lasă ființei spirituale libertatea de a se decide și realiza în unul dintre aceste două „focuri". Observăm că, în pofida autodeterminării ființei spirituale, această imagine are avantajul de a permite conservarea unui fond comun al ființelor determinate diferit.

Uneori, descriind acest proces în termeni psihologici, Böhme susține că invidia (*Neid*) este cea care stă la baza căderii; este invidia și resentimentul ființei finite care nu vrea să se mulțumească cu „darurile" primite.[541]

În pofida acestor variații, în pofida imposibilității de a o concilia cu filozofia naturii și cu propria metafizică, ideea teozofului pare ușor de înțeles. Binele constă în ordine, în subordonarea naturii spiritului și în subordonarea dorinței voinței, în dominarea naturii de către spirit în favoarea binelui.[542] Răul înseamnă dezordine și pervertire, spiritul devine servitorul naturii, nu stăpînul ei.[543] Binele moral constă într-o decizie voluntară; el implică un efort, o victorie a spiritului asupra egoismului „firesc" (dorința) al naturii care, întrupîndu-se în spirit i se opune și i se împotrivește.[544]

Pentru a fi liber, trebuie ca actul determinant să nu fie singurul act posibil. Trebuie ca nici actul contrar să nu fie singurul act posibil; posibilitatea actului moral implică posibilitatea actului imoral. Binele implică răul. Dar binele real nu implică răul real[545]; binele — real sau posibil — implică doar posibilitatea răului. Ideea de ordine presupune ideea de dezordine sau de posibilă dereglare a ordinii. Este necesar ca ființa spirituală să fie în esență „neutră", adică să fie — vorbind *in abstracto* — capabilă să ia două decizii contrare. Este necesar ca fiecare decizie să întîlnească o opoziție reală pe care să o depășească. Este necesar ca cele două contrarii să nu fie pure posibilități abstracte, ci virtualități, tendințe, puteri. Se poate spune că actul moral implică o tentație[546] pe care o depășește prin efort.

Prin urmare, primele două principii (în măsura în care sînt „lumi", moduri de a fi, tendințe) se implică reciproc. Ființa spirituală situată „între" (sau în afara) celor două principii — care de altfel se află „în ea" —, supusă tentației egoismului propriei *Selbheit*, este cu necesitate supusă tentației. Nu depinde decît de ea să o învingă sau să îi cedeze. Decizia ei este liberă[547]; dar o dată luată, este irevocabilă. Am putea

spune că întreaga ei libertate se epuizează în acest unic act, într-un anumit sens un act precreatural.

Acest lucru este destul de clar. Din nefericire, cum spuneam mai sus, diferența dintre înger și om nu este bine delimitată.[548] Dar știm că ființele spirituale, îngerii (și demonii) nu au „corp" și nici nu „trăiesc"; „viața" lor nu este temporală precum a noastră și nu presupune o succesiune reală. Fiind în afara timpului, ea se află mereu în prezent; într-un fel, ea este „dată" toată deodată. În plus, voința lor este atît de puternică, încît le stăpînește complet natura, determinînd-o definitiv și complet o dată pentru totdeauna. Mai mult, ca urmare a actului spiritual care duce spre Dumnezeu, natura ființelor spirituale (angelice) este în întregime absorbită, transmutată și transfigurată de spirit.[549] Îngerul este asemănător fulgerului ce consumă instantaneu „materia" și „natura" ce „nu i se poate opune". El apare ca o rază sau ca o panglică de foc imaterial și își „ia" corp doar pentru a-l transforma concomitent în lumină și spirit.[550] Îngerul este fulgerul divin „hrănit" din spiritul divin care se transformă în acesta în lumină creată. El este constituit în ființa sa o dată pentru totdeauna; el este ce este în chip imuabil. Cum să se schimbe dacă întreaga energie a ființei sale a fost folosită pentru a da un ritm anume vieții sale spirituale? Fulgerul vieții angelice s-ar putea stinge numai dacă Dumnezeu ar înceta să-l întrețină și să-l hrănească sau dacă, prin absurd, ritmul vieții sale nu ar presupune un caracter instantaneu, ci, dimpotrivă, o succesiune reală în timp.[551] La fel și în cazul lui Lucifer ori al cetelor lui: o dată separați de Dumnezeu, de această sursă eternă de lumină însuflețitoare, pervertind în ei ritmul vieții, voind, din cauza invidiei, orgoliului sau avariției să se izoleze „în sine", să fie „prin sine" și să trăiască „pentru sine" în *Centrum Naturae*, ei nu se mai pot redresa; sînt incapabili să se îndrepte sau să se căiască.[552] Actul lor are valoare eternă, iar natura lor rămîne veșnic permeată de el. Căzuți din sfera luminii, ei zac acum în sfera întunericului arzător.[553] Nimic nu îi mai poate elibera ori salva; iubirea și mărinimia divină nu îi mai poate atinge; mai mult, i-ar face să sufere, căci s-ar transforma în ei în ură, furie și otravă.

Am comparat îngerul cu fulgerul luminos. L-am fi putut compara și pe Lucifer cu un fulger, dar cu un fulger violent, un fulger care distruge forma și viața, un fulger întunecat, un fulger de căldură, de foc opac, de foc fără lumină: viața lui Lucifer și a îngerilor lui s-ar regăsi ca simbol în trăsnet.

Reîntîlnim aceeași dualitate în concepția privitoare la rău și la suferință.[554] Se pare că răul-suferință provine din faptul că o creatură

s-a plasat — ca urmare a actului prin care a produs răul moral — într-o regiune a ființei care nu se potrivește cu structura sa metafizică.[555] Demonii — deși nu au fost niciodată cu adevărat îngeri — nu sînt creați pentru a locui în Infern.[556] Ei suferă de două ori: pe de o parte, sînt conștienți de căderea lor, de eșecul lor[557], de neputința lor, sînt măcinați de un regret tardiv, sînt copleșiți de rușine[558]; pe de altă parte, „focul divin", focul arzător al primului principiu, îi arde și îi mistuie la fel cum mistuie sufletele oamenilor păcătoși.

Dar este necesar ca „locul" în care se află îngerii căzuți, regiunea ființei în care i-a plasat căderea, să corespundă naturii lor reale. Nu celei pe care ar fi putut sau ar fi trebuit să o posede, nu imaginii pe care ar fi trebuit să o realizeze, ci celei pe care au realizat-o efectiv. În acest caz nu este prea clar de ce suferă, din moment ce se află acolo unde trebuie. Böhme afirmă: dat fiind că și-au dereglat propria natură, ei suferă tocmai pentru că sînt atinși de iubirea și de lumina lui Dumnezeu.[559] La fel se întîmplă cu ochiul bolnav care nu suportă lumina: tot astfel cu ochiul bufniței care nu vede decît noaptea și suferă cînd e „atins" de razele soarelui.[560]

Avem de-a face cu două concepții diferite, dar compatibile. La Böhme primează faptul că Lucifer a căzut din vina lui și că prin acțiunea sa a apărut răul real în univers.

Urmează să studiem repercusiunea căderii lui Lucifer asupra universului sensibil.

IV

Am văzut cît de neclară și de imprecisă era concepția lui Böhme privitoare la „această lume". Relațiile dintre lumea de jos (așa cum este ea) și lumea celui de-al treilea principiu (așa cum ar trebui să fie în măsura în care este o expresie necesară a lui Dumnezeu), dintre „natura eternă" și „natura temporală", dintre cel de-al treilea principiu și cele două „naturi" sînt departe de a fi clare și definite. Caracterul imprecis al acestor concepte face destul de puțin inteligibil rolul cosmic al actului lui Lucifer și influența pe care a avut-o revolta lui asupra lumii temporale și asupra creării ei de către Dumnezeu; dar în schimb putem spune că tocmai caracterul imprecis al noțiunii celui de-al treilea principiu i-a permis lui Böhme să creadă că găsise explicația.

Modul și cauza influenței revoltei lui Lucifer (care s-a petrecut în lumea primului principiu) asupra acțiunii creatoare a lui Dumnezeu

sau a naturii sale eterne sînt în sine complet neinteligibile. Chestiunea era foarte clară în *Aurora*, unde „această lume" era concepută drept „locul natural", împărăția sau corpul lui Lucifer.[561] Dar devine de neînțeles cînd împărțirea în „lumi" încetează să fie o împărțire spațială și devine o distincție calitativă a modurilor de viață și de ființare.

Pentru a explica această influență ar fi trebuit să se admită fie că activitatea creaturii se opune activității lui Dumnezeu, modificînd structura naturii eterne, fie că acțiunea creatoare a lui Dumnezeu ține seama de comportamentul creaturilor și răspunde printr-o serie de acte succesive.

Se pare că trebuie să admitem o succesiune și o multiplicitate de acte creatoare, fără a fi obligați să concepem o relație de succesiune temporală între acte; dar Böhme nu mai poate accepta ideea răsfrîngerii activității creaturii asupra unui Dumnezeu a cărui natură ar fi tulburată și aprinsă prin această activitate; el nu mai poate admite nici faptul că această lume este creată nemijlocit de Dumnezeu, cum ar fi trebuit să fie lumea celui de-al treilea principiu și cum au fost create cele două lumi eterne. Aceasta ar însemna a-l face pe Dumnezeu responsabil de existența răului care domnește în lumea de jos, adică a face din Dumnezeu un creator al răului.

Echivocul noțiunii de cel de-al treilea principiu îi va aduce aici un ajutor prețios. Am văzut cum, folosind schema teologiei Cuvîntului, Böhme a ajuns la noțiunea de Cuvînt-Putere, de lume de idei-forțe, de acele *Quall* care se reexprimau în sensibil.[562] Această lume dinamică, o etapă a acțiunii creatoare a lui Dumnezeu și într-o anumită măsură separată de Dumnezeu, poate fi „tulburată"; astfel se poate introduce dezordinea în univers, fără ca dezordinea să pătrundă și în natura divină.

Dar Böhme afirmă că Lucifer, „imaginînd" „în natura divină", ar fi aprins formele-puteri (δυνάμεις), forme care încep imediat să „califice" cu furie, fiecare pentru sine, distrugînd dublul echilibru, intern și extern, al acțiunii lor[563]; el spune că „natura" se aprinde în asemenea măsură în propria *Matrix* de foc, încît ea ar fi aprins și ar fi calcinat întregul univers dacă acțiunea nu ar fi fost contracarată de cea a unei *Matrix* de apă care să o tempereze.[564] Böhme nu poate face o alegere între cele două concepții. În orice caz, universul sensibil, adică „această lume", este perturbat. Observăm efectele acestui incendiu în pietrele calcinate găsite în pămînt, ba chiar pămîntul însuși reprezintă o dovadă; de aici provine focul interior, iar ceea ce îl stinge și readuce în circuit viața în lumea de jos este acțiunea acelei *Matrix* de apă.[565]

Toate aceste noțiuni presupun creația lumii celui de-al treilea principiu constituite înaintea perturbării cosmice; sînt reminiscențele teoriei din *Aurora* care tulbură gîndirea lui Böhme. Influențele paracelsiste și weigeliene, favorizate de echivocul noțiunii celui de-al treilea principiu, acționează și în acest sens.

În măsura în care cel de-al treilea principiu este principiul acțiunii *ad extra*, el apare ca principiul naturii divine (eterne), întrucît face parte din aceasta, dar și ca principiul naturii temporale, întrucît o generează. În măsura în care este corpul lui Dumnezeu, el reprezintă și sinteza celor două principii care constituie natura divină; o corporeitate care nu este decît *Element*-ul divin, *Corpus*-ul, cea de-a șaptea formă sau calitate a naturii divine.[566]

Dar dacă admitem o dată cu Valentin Weigel că lumea este în întregime cuprinsă în bolta înstelată și că nu există nimic în afara ei, este foarte firesc să identificăm această formă a naturii sau acest principiu cu cerul. Acest cer[567] va fi deopotrivă corpul naturii (*Element*-ul) și natura însăși.

Însă între pămînt și ceruri mai există ceva: sînt astrele, adică planetele, luna și soarele; ele vor alcătui fie *natura temporală* (natura temporală astrală), fie chiar cel de-al treilea principiu în măsura în care generează natura temporală propriu-zisă, adică pămîntul și creaturile pămîntești.[568] Tocmai aici se poate insinua acțiunea nefastă a căderii lui Lucifer (*Turba*). Această catastrofă cosmică a perturbat întreaga ordine a lumii astrale; pămîntul nu se mai află la locul lui; influențele planetelor nu se mai temperează reciproc; în loc să facă să domnească pacea și armonia pe pămînt, ele produc răul, lupta și nefericirea.

Cele șapte planete (inclusiv soarele) vor reprezenta cele șapte puteri, spirite sau forme ale naturii divine. Regăsim astfel aspectul astrologic al doctrinei celor șapte calități ale naturii divine. Regăsim și dificultățile pe care ea le implică, imposibilitatea de a-i atribui soarelui un loc determinat și de a-i înțelege rolul în natură. Am văzut că soarele este și reprezentantul celui de-al doilea principiu (în lumea fizică și pe planul ființei temporale), *inimă* sau *Centrum* al lumii celui de-al treilea principiu, *Principium* al naturii și întruparea celei de-a patra forme a ei. El este cînd inclus în, cînd exclus din natura temporală.[569]

În măsura în care este inclus în ea, el „califică" laolaltă cu celelalte astre: asemeni lor, el se întrupează pe pămînt într-un metal.[570]

În măsura în care este *Principium* și inimă a naturii, el produce și generează celelalte planete, fapt care îl plasează „în afara" naturii. Acest lucru nu trebuie să ne mire peste măsură. Soarele — după Böhme —

nu este un corp. Nu este decît un „loc" aprins; locul, fereastra sau organul prin care se revarsă în lumea sensibilă, pe pămîntul nostru, pe planete, influențele (efluviile) însuflețitoare ale naturii eterne, ale celui de-al treilea (uneori ale celui de-al doilea) principiu.

Nu trebuie să credem că acțiunea divină se limitează și se mărginește la creație, că, o dată creată și generată, lumea sensibilă ar fi din acel moment abandonată. Dimpotrivă, acțiunea naturală și supranaturală a lui Dumnezeu continuă, iar puterile divine, efluviile naturii sale pătrund (*durchdringen*) *Corpus*-ul acestei lumi. Lucrurile pot fi gîndite și altfel: primele două „principii" nu se limitează să genereze cel de-al treilea principiu, ci continuă să „califice" și să acționeze în lumea celui de-al treilea principiu. În această lume, opoziția lor, care, în Dumnezeu, era adusă de la *Temperatur* la echilibrul stabil, devine o luptă, întrucît, o dată separate, calitățile și principiile se afirmă, se izolează și se combat. Această luptă este cea care formează caracterul propriu al lumii celui de-al treilea principiu (amestec sau mai exact „mixtură" a primelor două) și care constituie trama istoriei ce sfîrșește prin victoria definitivă al celui de-al doilea *Centrum* (al doilea principiu) asupra acelui *Centrum Naturae* (primul principiu).[571]

Evident, Böhme încearcă să păstreze în noul sistem concepția care i-a reușit atît de bine în *Aurora*: ideea că lumea reală nu este rezultatul unui act creator nemijlocit al lui Dumnezeu, ci cel al unui act reparator ce reface — deși imperfect — în natura căzută vestigiile armoniei inițiale, conferindu-i forțele necesare pentru a reveni la Dumnezeu.[572]

Influența soarelui, a luminii sale, face ca viața să apară în lumea noastră sau, mai exact, pe pămîntul nostru; dar este limpede că viața nu există numai în ființele vii, în plante și în animale — căci dacă ar fi așa, oare cum ar putea pămîntul și apa să hrănească viața? Böhme susține că universul temporal este parcurs de un imens curent de viață (*Tinctur*) care, provenit din *Principium*-ul sau *Centrum*-ul (*Separator*) divinității, se revarsă în lume, o pătrunde, se întrupează în ea și, însuflețind-o, o aduce la Dumnezeu.[573]

Reîntîlnim aici noțiunea de numere, noțiune examinată mai sus.[574] *Tinctur*, adică numărul „nouă", este elementul pur, elementul divin: ea emană din numărul „zece", numărul vieții, al determinației, al creației și al separării (*Separator*-ul) în interiorul lui Dumnezeu. Din din acest număr pleacă și la el revine ciclul dublu al revoluției emanante și imanente a lui Dumnezeu.

V

Evident, întreaga *Naturphilosophie* nu îi servește lui Böhme decît pentru a exprima în termeni „științifici" o singură intuiție centrală: lumea este opusul, dar și expresia magică și organică a lui Dumnezeu; o expresie nemijlocită în „lumile eterne", o expresie secundară, o reexprimare în lumea temporală. Ființele sînt „signaturile" lui Dumnezeu, sînt cuvintele rostirii divine.[575]

Este vorba despre centrele dinamice, despre acele *Quall*, ideile-forțe care îl exprimă izolat, fiecare în felul său, dar și laolaltă, în ansamblul lor. Urmează centrele dinamice, ideile-forțe, monadele ce se realizează în lumea spațiului și timpului, îl realizează și îl exprimă la rîndul lor în limbajul de sensuri, oferind astfel a doua traducere, a doua „signatură", o reexprimare a esenței și gîndirii lui Dumnezeu. O cădere, o *Turba*, în lumea dinamică determină apariția unei dereglări în lumea sensibilă și dă naștere lumii temporale. Provenind de la un agent finit, această *Turba* nu poate fi eternă; datorită acțiunii continue a lui Dumnezeu, acțiune care se reflectă și se realizează în acțiunea omului, lumea căzută va reveni la măreția inițială. „Atunci totul va fi ca înainte." Totul va fi readus la ordine. „Răul", separat definitiv de bine, va avea parte de un fel de non-existență întunecată și neputincioasă, etern ascunsă ochilor creaturilor fericite care se vor regăsi în Dumnezeu (în Paradisul său) și vor redobîndi cu ajutorul lui locul prestabilit și desemnat din veci.

Înțelegem de ce Böhme nu putea să se mulțumească cu schema simplă oferită de ideea Cuvîntului-Putere: acțiunea lui Dumnezeu în și asupra acestei lumi (lumea reală a celui de-al treilea principiu) nu putea să se limiteze la acțiunea creatoare. În afara acestei acțiuni care, după ce a generat universul, l-ar lăsa liber să se miște și să se dezvolte după placul său — să rămînă fidel misiunii lui sau să se depărteze de ea, să-l exprime pe Dumnezeu în ființa sa luminoasă sau, dimpotrivă, în esența lui întunecată —, trebuia să fie acceptată și altă acțiune divină care să se exercite asupra acestei lumi. Pentru ca intențiile lui Dumnezeu să se realizeze, era necesar să se admită faptul că puterea supranaturală, reparatoare a lui Dumnezeu continuă să-și exercite influența determinată și ajutătoare asupra creației.

Oare cum ar putea această lume căzută să revină la starea inițială, să revină la Dumnezeu, să se reconvertească și să se mîntuiască, dacă Dumnezeu, în măsura în care este *Dumnezeu*, Dumnezeul bunătății și Iubirii, nu ar ajuta-o? Pentru ca acest ajutor să fie eficient, el trebuie

conceput ca putere care se adaugă naturii propriu-zise, ca raze sau ca efluvii care o pătrund de la un capăt la celălalt.

Pe de altă parte, pentru a nu admite îndepărtarea definitivă și iremediabilă a creaturii, era necesar să se accepte și prezența reală și corporală a lui Dumnezeu în univers. Știm că un Dumnezeu „distant" nu îi inspira încredere lui Böhme — un Dumnezeu distant care nu este omniprezent nu l-ar putea ajuta să dobîndească eliberarea și mîntuirea. În același timp, trebuia evitată orice iluzie privind dependența lui Dumnezeu de creatură. Căderea a pervertit lumea; dar ea nu putea atinge și diminua perfecțiunea și beatitudinea ființei și vieții lui Dumnezeu; ea nu putea fi un proces care s-ar petrece în interiorul corpului său luminos; căderea nu este o „boală" a naturii divine. Lumea este exterioară lui Dumnezeu sau, cum spune Böhme, lumea nu este în Dumnezeu, ci Dumnezeu este în lume: ceea ce de altfel poate fi exprimat printr-o afirmație aparent contrară: lumea este în Dumnezeu, dar Dumnezeu nu este în lume.[576]

Dar se pare că, pentru a explica legăturile dintre Dumnezeu și lume, Böhme nu putea să se lipsească de concepția paracelsistă a corpurilor și esențelor „subtile", de „tinctura" „fină" care, pătrunzînd corpurile grosiere, poate acționa chiar asupra lor; dar tocmai din cauza „finețiі" și a capacității de pătrundere, ea este complet inaccesibilă acțiunii și influenței corpurilor pe care le pătrunde.

Dar cum să explici influența astrelor dacă nu prin fluidele subtile care se degajă din ele? Acesta era un dat științific, iar Böhme avea prea multă stimă față de adevărata știință a naturii pentru a nu se strădui să i se conformeze descriind ciclul cosmic care trebuie „să reducă totul la ordine".

Dar dacă, în cele din urmă, totul revine la starea inițială, dacă istoria universului nu are decît un singur scop, și anume acela de a ne readuce în punctul de plecare, oare ea nu are nici un sens?[577] Dintr-un anumit punct de vedere ne-am fi putut lipsi de ea. Dar această istorie absurdă i-a permis lui Dumnezeu să se reveleze ca Salvator și Mîntuitor[578]; să-i arate creaturii aspectele esenței sale, esențe care altfel ar fi rămas ascunse. Pe de altă parte, „această lume" i-a permis să se exprime în ceea ce este sensibil și temporal, în ceea ce este spațial și material, într-un mod original și *sui-generis*. Or, nimic din toate acestea nu se va pierde; formele eterne ale lucrurilor se vor păstra, iar frumusețea ființelor acestui pămînt va bucura ochii locuitorilor cerurilor. Timpul avea sens. Istoria universului nu este zadarnică. Ea a permis o revelare mai vastă și mai completă a lui Dumnezeu.

Cel de-al treilea principiu este la fel de important pentru natura divină precum primele două; lumea celui de-al treilea principiu este esențială în structura universului. Dumnezeu trebuie să se poată revela în toate modurile posibile; lumea timpului, lumea căzută, „această lume" servește acestei revelații. Faptul că Dumnezeu este cunoscut deopotrivă ca Mîntuitor și ca Salvator nu este o idee nefericită; într-un anume sens, faptul că esența divină se revelează în lupta *reală* dintre bine și rău este o idee fericită.[579]

Lumea celui de-al treilea principiu realizează valori care îi sînt proprii, iar menirea omului, reprezentantul lui natural și esențial, va fi chiar aceea de a exprima și salva pentru eternitate aceste moduri *sui-generis* ale revelației divine.

SECȚIUNEA A PATRA
Omul

Orice sistem metafizic solid, mai ales cînd este vorba despre un sistem de inspirație religioasă, ca în cazul lui Böhme, trebuie să ajungă la (ar fi fost poate mai corect să spunem că pleacă de la) o definiție a omului, la o determinare a „locului natural" în univers, a rolului pe care trebuie să-l joace în cadrul acestuia. Am văzut cum importanța acestui rol creștea mereu[580]; din simplă ființă de substituție, cum era în *Aurora*, omul devine adevărata cheie de boltă a universului. Mijlocitor și legătură între lumea sensibilă și materială și Dumnezeu, omul îl reprezintă pe Dumnezeu în lume și își reprezintă lumea sensibilă sieși și lui Dumnezeu.[581] Böhme ajunge să afirme superioritatea ontologică a omului în raport cu îngerii: omul, sinteză mai profundă și mai bogată decît îngerul, unitate a *corpului*, a vieții și a spiritului, îl reprezintă pe Dumnezeu într-un mod mai complet și mai perfect, „potrivit celor trei principii ale esenței divine", în timp ce ființa spirituală nu este alcătuită decît din două principii și nu exprimă decît unul.[582]

Această poziție centrală a omului permite o definire a lui în două moduri: pe de o parte, el este imaginea individuală și personală a lui Dumnezeu[583]; pe de altă parte, el este imaginea lumii din care face parte[584]. Dacă el este de drept, în principiu și în esență imaginea lui Dumnezeu, el nu este astfel în fapt. În fapt, el este cu totul altceva: este întotdeauna expresia lui Dumnezeu, „signatura lui", dar este o imagine deformată, palidă, ștearsă.[585] Ștearsă și palidă datorită omului, datorită

propriului act și propriei greșeli. De aceea, pentru a înțelege esența omului și starea lui actuală, trebuie să știm de ce și cum a fost creat; trebuie să îi cunoaștem „istoria naturală" și să îi putem compara starea actuală cu cea în care a fost creat, dar și cu cea pentru care a fost creat, stare care, dacă el va voi, îi va aparține.

Un lucru este cert: omul este în esența și în natura lui „altceva" decît lumea sensibilă în care trăiește; „altceva" decît obiectele materiale, plantele și animalele care îl înconjoară; el este evident superior „acestei lumi"[586]. Există nenumărate texte în care Böhme descrie și deplînge condiția penibilă și precară a omului, dezacordul evident și perceptibil dintre ființa sa și ființa naturii pămîntești. Dacă omul este nefericit, el este astfel tocmai pentru că se află într-un loc care nu este al său; el se află „în casa rea" în care l-a adus o eroare inițială, o mare greșeală.

Dacă actuala condiție ar fi adecvată și naturală omului, ar mai putea fi el oare nefericit? Orice ființă se simte foarte bine în locul natural și în condițiile naturale ale vieții și ale existenței sale; ea nu dorește și nu poate dori altceva. Dar omul este posedat de o nevoie veșnic nepotolită, de o aspirație către o viață mai bună, către o viață radical diferită de viața pămîntească. Omul dorește infinitul, eternitatea; această trăsătură este esențială omului, nimic finit nu îl poate satisface.[587]

Aceasta este un fapt foarte important care *dovedește* că, în esența sa, omul este superior lumii temporale a celui de-al treilea principiu.[588] Nici spiritul, nici ființa nu își poate transcende în gîndire sau în dorință esența și nu se poate „ridica mai presus de originea sa". Prin urmare, nu poate cunoaște sau dori ceva la care nu participă prin natura sa. Orice ființă tînjește după propria sursă, pentru că „în propria sursă își găsește hrana".

Dacă omul provenea din pămînt, el și-ar fi dorit pămîntul. Animalele nu își doresc altceva: ele sînt fericite dacă se pot hrăni cu fructele pămîntului din care provin. Plantele nu își doresc decît pămîntul în care își înfig rădăcinile, pămînt care le hrănește cu sevele sale așa cum lumina soarelui le dă viață.[589] Observăm că animalele nu își doresc decît pămîntul; din această cauză, ele își țin capul în pămînt. Doar omul și-l ține sus, doar el își îndreaptă privirile către cer. Această ținută a omului este o expresie, un simbol al naturii sale.

Pe de altă parte, animalele nu percep decît ce le este de folos imediat; în termeni moderni, percepția lor este determinată și circumscrisă integral de instinctele și nevoile lor. Nu ne putem imagina un animal punîndu-și o întrebare privitoare la originea și proveniența lumii, pen-

tru că, aparținînd lumii, el nu o poate depăși nici în gîndire. Pentru a pune o întrebare privitoare la originea lumii, trebuie conceput ceva care — fiindu-i sursă și origine — să nu fie lumea, ci ceva care să îi fie superior. Dar nu se poate concepe ceva care să ne depășească în mod absolut. Prin urmare, numai simplul fapt de a putea pune problema originii lumii dovedește superioritatea omului; la fel, faptul de a dori altceva decît această lume și de a nu putea fi satisfăcut de Dumnezeul acestei lumi este o dovadă a caracterului supranatural și supramundan al omului. Faptul că gîndim condiția omului dintr-o perspectivă diferită este dovada existenței lui Dumnezeu.

O ființă esențialmente temporală nu își poate dori eternitatea. Or, evident, omul și-o dorește. Pe de o parte, este dovada faptului că omul purcede din această eternitate. Acolo își are locul și sălașul naturale; de aceea, o dată pierdute, el nu mai poate fi fericit. Căci numai întoarcerea la eternitate, la condițiile naturale ale existenței, îi poate aduce liniștea.[590]

Există în om — chiar în omul actual și căzut — acel *quid divini* (ceva divin) care îi permite să-l dorească pe Dumnezeu și eternitatea.[591] Dacă nu ar fi existat acel lucru în om, el nu ar fi putut nici să-l iubească pe Dumnezeu, nici să-l caute, așa cum se întîmplă cu animalele[592] sau cu demonii. Faptul însuși al dorinței este în același timp garanția posibilității satisfacerii ei. Omul este garanția posibilității de a ajunge la o cunoaștere perfectă a lui Dumnezeu și de a-l cunoaște atît în natura prin care se exprimă, cît și în sufletul pe care îl locuiește — cel puțin la nivel potențial. Omul își are originea în etern, fiind el însuși etern; el purcede din Dumnezeu; este copilul lui Dumnezeu. Dar nu este numai o creatură eternă, o imagine și o expresie spirituală a lui Dumnezeu.[593] El aparține și naturii, face parte din ea. El are un loc determinat în universul creat: la o analiză mai atentă, acest loc îi definește cel mai bine rolul unic în univers. El participă la natură în cele două sensuri ale termenului. El provine din și este generat de natura eternă a lui Dumnezeu; el posedă un *Centrum Naturae* și o natură care, provenind nemijlocit din natura eternă, este în sine eternă și întemeiază ca atare independența și perenitatea omului în măsura în care este om, ba chiar în măsura în care este un om determinat. Specia umană este eternă și necesară, la fel și individul uman.[594]

Dar pe de altă parte, în măsura în care aparține *acestei* lumi (temporale), *acestei* naturi, omul participă la proprietățile ei. El este supus timpului: în această lume[595], viața lui este limitată în timp. El are un corp grosier și un trup de animal care, în loc să servească numai drept

fundament vital și instrument de acțiune spiritului care îl locuiește și pe care îl întrupează, are o viață relativ independentă. El se revoltă împotriva spiritului, îl covîrșește cu dorințe trupești; el luptă împotriva spiritului care deseori cedează. Trupul și corpul se plasează ca un ecran între omul interior (spiritual) și lume; dorințele lor hrănesc acest eu superficial și egoist (*Selbheit*), acest eu natural care se interpune între noi și Dumnezeu. Corpul real este pentru spiritul omului care îl locuiește ceea ce lumea reală este pentru om: o „casă rea", poate chiar o închisoare.

Între corpul omului și corpul lumii există o corespondență perfectă. Corpul omului este în mic ceea ce este lumea în mare. El este microcosmosul, „lumea mică" ce reprezintă exact, pînă la detaliu, macrocosmosul sau „lumea mare". Aici nu este vorba numai despre o similitudine de structură sau despre o analogie. „Lumea mică" exprimă lumea mare pentru că ea este într-un fel o reducere reală și un fragment al ei. Între ele există o identitate de natură; într-o anumită măsură, ele sînt echivalente. Tocmai din această cauză, omul este capabil să cunoască și să înțeleagă lumea mare; pe de altă parte, studiul lumii mari poate la rîndu-i să contribuie la o cunoaștere mai profundă și mai exactă a propriei constituții.[596]

Conform concepției lui Böhme, cunoașterea se face prin participare și asimilare; mai exact, asimilarea implică participarea și identitatea de natură care o fac posibilă. Astfel, cunoscînd lumea, gîndirea omului nu face decît să reexprime în termenii conștiinței acțiunea prin care lumea se exprimă în om. Putem spune că, prin gîndirea omului, lumea însăși se exprimă și se cunoaște; omul și gîndirea lui apar astfel drept instrumente ale lumii, ale spiritului ei sau ale naturii. Or, dacă este așa, înțelegem cît de important este rolul omului în univers. Orice ființă aspiră să se exprime[597] și, în măsura în care se exprimă, aspiră să fie cunoscută (reexprimată). Însuși faptul de a fi cunoscut, de a avea un nume nu este ceva care se adaugă pur și simplu obiectului; dimpotrivă, este ceva care, dacă nu conferă nimic obiectului, reprezintă împlinirea și îndeplinirea dorinței lui, a tendinței lui naturale și a menirii lui. Sensul existenței unui obiect — oricare ar fi el — nu este complet dacă nu este perceput, cunoscut, gîndit și denumit.[598] Numele (simbol ce întrupează gîndirea) aparține obiectului precum ceva care, fără a-i alcătui esența, îi este într-un anumit sens esențial, îl exprimă *sub specie aeternitatis*.[599]

Dar această doctrină este pe de-a-ntregul conformă cu Scriptura, pe de o parte, și cu rațiunea, pe de altă parte. Știm din relatarea Facerii că,

după creația lumii și a lui Adam, Dumnezeu i-a adus primului om ființele care populau universul pentru ca el să le dea nume.[600] Pe de o parte, aceasta implică faptul că o astfel de „numire" avea un sens profund (Böhme nu poate accepta ca o acțiune divină să nu aibă sens și să nu fie profund motivată, chiar dacă este și rămîne liberă), fiind necesară creației — creația își putea atinge perfecțiunea și îndeplini rolul ori menirea; pe de altă parte, aceasta implică faptul că Adam, în starea de inocență de dinaintea căderii, „cunoștea" „adevăratele nume" ale ființelor.[601] Acest lucru ne trimite la ciudata doctrină a lui Böhme privind „limba naturală", doctrină pe care am evocat-o mai sus.[602] Această doctrină, deseori neînțeleasă[603], își are locul firesc în concepția generală a teozofului. Dar oare ce este limba? O expresie a gîndirii, fără îndoială. O expresie sensibilă, un corp sensibil care îmbracă, susține și întrupează sensul necorporal sau spiritual. Or, este cert faptul că expresia trebuie să aibă o legătură naturală cu tot ce exprimă[604]; corpul, în mișcările și în pozițiile sale, exprimă în mod natural sufletul sau spiritul pe care îl întrupează. Sunetele au calități expresive; este limpede că între gîndire și expresia verbală trebuie să existe o legătură care nu poate fi pur contingentă. Bucuria, durerea, mînia — orice afect al sufletului — se exprimă prin voce. Cum s-ar putea admite că nu există o legătură naturală între sunet și gîndirea pe care o întrupează, între exprimarea cuvîntului și cuvîntul exprimat?[605]

Numele este expresiv și semnificativ în sine și prin calitatea sunetelor care îl compun. Numele adevărat „exprimă" și desemnează esența autentică a obiectului — de aceea cunoașterea numelui are atîta însemnătate; de aceea analiza și înțelegerea sensului firesc al numelor și analiza acestora potrivit legilor limbii naturale (legile generale ale exprimării) ne ajută să descoperim adevăruri foarte importante. Din acest punct de vedere, rolul și funcția omului în universul creat apar sub un nou aspect.

Marea lege a ființei este legea exprimării — cu alte cuvinte este legea Vorbirii, a Cuvîntului. Dumnezeu se exprimă și își vorbește prin lumea ideilor-forțe[606]; el se întrupează în imaginile magice ale Înțelepciunii. Ființele create își formează corpurile care le exprimă, adică pe cele care le exprimă și le revelează esența dinamică, propria *Quall*.[607] Dar dintre ființele acestei lumi, numai omul poate vorbi și gîndi. Sunetele obiectelor materiale, strigătele animalelor etc. sînt expresiile esenței lor, dar nu sînt decît expresii naturale, expresii inconștiente; sînt „signaturi", dar nu aparțin vorbirii în sensul deplin al cuvîntului, întrucît nu țin de gîndire. Tocmai de aceea, aceste „signaturi" necesită

imperios un spirit care să le citească, să le perceapă, să le înțeleagă. Numai omul se exprimă prin natură (corp) și prin gîndire în același timp. Numai el este dotat cu puterea de a se exprima pe sine (ființa sa, natura sa) în gîndire și de a reîntrupa sensul în materia sonoră (sunetul). Numai el este adevărata întrupare a Cuvîntului în univers.[608] Or, de aceea el servește universului sensibil și lumii vii drept instrument comun și *Centrum* al vorbirii.[609] Omul ridică la nivelul rațiunii, gîndirii și vorbirii senzațiile sensibile pe care le primește, percepția ființelor care îl înconjoară, întregul limbaj inconștient al universului pe care numai el este capabil să-l înțeleagă. Văzînd lucrurile, el le înțelege; ideea pe care o concepe se întrupează în *numele* pe care îl dă creaturilor. Am putea spune că creatura însăși „se autodenumește" în gîndirea omului. Prin om, ea ajunge să se exprime în lumea eternă a rațiunii; prin om și prin gîndirea sa sînt revelate, sînt înțelese misterele și minunile acestei lumi; s-ar putea spune că misiunea omului constă tocmai în descifrarea și fixarea prin cuvînt a sensului diferitelor „signaturi" al căror ansamblu alcătuiește universul nostru.[610]

Doctrina limbii naturale mai poate fi abordată și din alt punct de vedere. Omul este microcosmosul a cărui natură (corp) imită și reprezintă structura cosmosului. Organele omului reprezintă „organele" și puterile naturii.[611] Este clar că, în măsura în care formarea sunetelor activează toate organele corpului — firește, în moduri diferite —, sunetele produse vor fi marcate de o calitate sau alta, calitate care a contribuit într-un mod sau altul la formarea lor.[612] Fiecare sunet va exprima calitatea dominantă care pentru cutare sau cutare vocală ori consoană a jucat rolul de *magisterium*, subordonîndu-le pe celelalte. Fiecare sunet va fi astfel încărcat de o valoare expresivă pe care o vom putea cunoaște analizîndu-i condițiile fiziologice de constituire. Numele formate de aceste sunete vor putea fi descifrate, ceea ce ne va fi de un real folos în studiul naturii și, mai mult, în studiul Scripturii. Dacă admitem că sensul literal al Scripturii ascunde un sens tainic, spiritual, profund, nu este oare evident faptul că o cunoaștere a limbii naturale, care permite să pătrundem sensul simbolic al numelor lui Adam, al Evei, ale patriarhilor și, mai ales, sensul numelor atribuite chiar lui Dumnezeu, deschide perspective hermeneutice nesperate?[613] Iar aceasta cu atît mai mult cu cît sunetele sînt cele care au suferit cel mai puțin ca urmare a confuziei din Babel; de aceea, în timp ce cuvintele diferă în diversele limbi vorbite pe pămînt, sunetele sînt aproape pretutindeni aceleași. Prin urmare, putem înțelege numele din Scriptură în adevăratele lor semnificații.[614]

Observăm cum doctrina limbii naturale se integrează în cadrul general al gîndirii lui Böhme. Exprimîndu-se prin cuvînt, Adam exprima lumea al cărui reprezentant și instrument era. Dar pentru a o face în chip adecvat, se pare că trebuia să aibă o natură și o constituție cît se poate de puțin contradictorii.[615]

Părînd să fi uitat de doctrinele lui Weigel și Paracelsus, pe de o parte, și de propria construcție din *Aurora*, pe de altă parte[616], Böhme spune că Adam a fost făcut din *limus*-ul universului. Cînd Scriptura afirmă că Dumnezeu l-a făcut pe Adam din pămînt (lut), este evident — se pare — că nu este vorba despre pămîntul nostru, ci despre materia primă sau *limus*-ul din care au fost făcute și modelate pămîntul și universul. Or, pentru Böhme aceasta presupune o dificultate pe care nu au cunoscut-o Weigel, Paracelsus ori *Aurora*. Pentru Weigel și Paracelsus, faptul că omul nu a fost creat din nimic, ci din lutul pămîntului (*limus terrae*) îi explică și îi întemeiază natura microscopică; *limus*-ul este un „fragment" (*extractum*) care conține esența și virtuțile a tot ce se află în univers. Este foarte limpede faptul că omul astfel modelat reprezintă universul pe care îl cunoaște numai în măsura în care îi seamănă. *Aurora* schițase o concepție apropiată de cea a lui Paracelsus; concepție care diferă numai într-un singur punct — și vom vedea că acest punct este important.

II

Pentru Paracelsus, universul creat este unul. El este corpul viu și expresia vie a lui Dumnezeu; natura lui — natura naturată —, compusă din ființă și neant, reprezintă stadiul ultim al emanațiilor sau al întrupărilor magice ale lui Dumnezeu. Ea provine din ele, poate indirect și nu nemijlocit, dar în linie dreaptă. Dimpotrivă, introducînd în concepția paracelsistă o dată complet nouă — cea a căderii cosmice care precede crearea omului —, Böhme este constrîns să admită imperfecțiunea inițială și esențială a omului.[617] Acest lucru putea fi justificat și avea chiar un anumit avantaj (din punctul de vedere al omului și al responsabilității care apăsa asupra lui): acela de a admite pentru căderea sa circumstanțe atenuante independente de voința lui, circumstanțe care își au temeiul în necesitatea naturii sale. Evident, trebuia menținută riguros ideea caracterului pur accidental al creării omului. Dar de îndată ce omul devine dintr-un simplu rezultat al devenirii, realizat la întîmplare din materialele existente, un element esențial al universului, prevăzut de Dumnezeu din veci, el nu trebuie să iasă corupt

din mîinile lui Dumnezeu, ci absolut pur; nu într-o stare de perfecțiune pe care ființa creată nu o dobîndește decît ca urmare a participării libere la acțiunea creatoare a lui Dumnezeu, dar cel puțin într-o stare de echilibru perfect (deși instabil), într-o stare de inocență (*Temperatur*) pe care propria decizie și acțiune sînt chemate să o transforme fie într-o armonie definitivă, fie într-o dizarmonie.

Or, acest lucru este destul de greu de conceput în cazul în care, cum am văzut mai sus, Böhme este constrîns să admită influența determinantă a căderii lui Lucifer asupra „lumii" celui de-al treilea principiu, influență care s-ar fi exercitat înaintea creației acestei lumi și, prin urmare, înaintea creării omului. Oare unde ar fi putut găsi Dumnezeu această materie „pură" din care să modeleze corpul lui Adam?

Remarcăm faptul că, în legătură cu Adam, revine și se repune problema generală a „lumii" celui de-al treilea principiu; din nou, caracterul vag și echivoc al acestui concept îi permite lui Böhme să schițeze o pseudosoluție.

Pe de altă parte, ideea schițată în *Aurora* supraviețuiește; căderea lui Lucifer a influențat numai o parte a lumii, și anume universul divin. Așadar, în afara acestei materii corupte mai rămîne suficientă materie „pură" (*rein Element*, *quinta essentia*, *Ternarius Sanctus*, *paradiesiche Materie*, *heiliges Element* etc.) pe care Dumnezeu să o folosească într-o nouă creație. Oare nu știm că fluidele subtile (materia astrală, materia spirituală, *Tinctura Vitae* etc.) „pătrund" lumea celui de-al treilea principiu și că cele două „lumi", Paradisul și Infernul, ocupă același spațiu obiectiv? S-ar părea că Böhme putea presupune fie că Dumnezeu l-a creat pe Adam din această materie paradiziacă și necorporală a celui de-al doilea principiu, suport al acțiunii divine în univers, fie că acea cădere a lui Lucifer, neputînd contamina întreaga „materie" a universului, a lăsat să subziste o mică parte în starea inițială. Or, cum am văzut mai sus, aceste soluții par la fel de inacceptabile. În pofida dorinței sale arzătoare, explicația dată de Böhme se subordonează scopului urmărit. Explicația metafizică poate varia; ceea ce se menține este ideea stării inițiale a omului, starea de *Temperatur* și de inocență, de libertate a indiferenței, stare în care Adam, în pofida perfecțiunii metafizice și ontologice a ființei sale, nu posedă nici perfecțiune morală, nici atribute morale. El trebuie să se decidă, trebuie să o facă liber; el trebuie să se supună cu necesitate unei tentații pe care fie să o învingă, fie să îi cedeze. Puritatea inocenței nu se poate păstra veșnic, ea este o stare în esență instabilă.

Evident, Böhme ajunge într-o oarecare dificultate. În pofida tuturor eforturilor, mitul biblic nu se lasă interpretat în sistemul său. Dacă starea de inocență a durat patruzeci de zile[618], oare de ce nu ar putea dura mai mult? Pe de altă parte, cum indică numeroase texte, dacă în starea inițială Adam nu face parte din *această* lume, aflîndu-se în Paradisul creat — loc metafizic care subzistă veșnic[619] *între* cele trei principii și în afara lor, constituind în sine echivalentul întregului univers —, oare cum să înțelegem faptul că a putut da nume ființelor „acestei lumi"?

Böhme încearcă să ocolească dificultatea presupunînd că relatarea din Facere nu descrie decît ultima etapă a vieții primului om. Dar oare nu am văzut[620] că relatarea din Facere este foarte confuză, lucru care se explică prin faptul că vechii evrei, în persoana „scribilor" care nu înțelegeau mai nimic din tradițiile sfinte, le-au combinat în chip grosolan într-un mișmaș dintre cele mai confuze? Dar urmele adevăratei tradiții s-au păstrat; cel care, asemeni lui Böhme, poate invoca inspirația și poate „asista în spirit" la istoria reală a primului om o poate reconstitui integral.[621]

Adam a fost conceput de Dumnezeu drept reprezentantul său în lume, drept ființa care ar reuni în sine, într-un mod armonios și sintetic, infinitul și finitul, spiritul și natura; care ar fi legătura dintre lumea corpului, a vieții, a animalității și cea a spiritului, a conștiinței și a luminii; o ființă care l-ar întrupa pe Dumnezeu și ar exprima în același timp creatura.[622] Acesta ar fi trebuit să fie rolul lui Adam, așa a și fost conceput de Dumnezeu din veci și chiar înainte de creație. Am putea să-l definim foarte exact, spunînd că el trebuia să realizeze în persoana sa Înțelepciunea divină, Fecioara eternă, aliata lui Dumnezeu.[623]

Căderea lui Lucifer și perturbarea pe care a provocat-o în univers, mai ales în domeniul celui de-al treilea principiu, domeniu aparținînd omului, a avut drept consecință atribuirea unei misiuni suplimentare acestuia: nu îi mai era suficient să exprime creația; trebuia să acționeze asupra acestei lumi — și în acest sens Adam a fost înzestrat cu puterile magice corespunzătoare[624] —, să o aducă la starea de perfecțiune care ar fi trebuit să fie a lui: astfel, participînd alături de Dumnezeu la actul reparatoriu, ar fi trebuit să combată și să învingă acțiunea nefastă a lui Lucifer.[625] Este foarte clar, acțiunea lui Lucifer și consecințele ei nu puteau fi îndreptate în alt mod: Dumnezeu nu poate lupta împotriva creaturii: acest lucru nu ar avea sens. Creatura trebuie să găsească în sine — cu ajutorul lui Dumnezeu — forțele necesare pentru a reface ce a distrus, dar în această lucrare responsabilitatea este

comună. Lumea formează un tot; dacă o parte a lumii, a universului creat, s-a abătut de la misiunea sa, trebuie ca în altă parte a universului să ia naștere o acțiune contrară. Este cît se poate de rațional ca cel care are această misiune să fie Adam, căci într-un sens preeminent, el este reprezentantul universului creat.

Adam, cel creat de Dumnezeu într-o stare de perfecțiune ontologică, nu semăna întru totul cu omul care trăiește astăzi pe pămînt. El nu avea nici unul dintre organele fiziologice care fac din om o rudă apropiată a animalelor. El nu avea nici organe sexuale, nici aparat digestiv; fie că se hrănea cu fructe paradiziace, fie direct din spiritul divin, este evident că, neavînd nici corp, nici trup de animal, el nu putea avea o structură corporală comparabilă cu cea a animalelor.[626]

Adam, reprezentînd omul total, complet și perfect în integritatea esenței, era o ființă androgină.[627] Acest lucru este limpede, nu numai în virtutea analizei relatării biblice, ci și în sine. Pe de o parte, se spune că Dumnezeu a creat-o pe Eva din corpul și din trupul lui Adam: în corpul și în trupul lui Adam preexista tot ce mai tîrziu a constituit corpul și sufletul tovarășei lui pămîntești; dacă ar fi fost altfel, ar fi trebuit ca Dumnezeu să purceadă la o nouă creație — și nu era cazul.[628] Pe de altă parte, dat fiind că primul om s-a modelat singur și perfect, este cert că el avea în sine cele două principii — bărbătesc și femeiesc — cele două *tincturae* a căror unire era necesară pentru generarea vieții.[629] Evident, starea actuală a omenirii, adică separarea sexelor, nu este indispensabilă omului ca atare. Oare nu este cert faptul că, asemeni lui Adam, aleșii din Paradis nu sînt nici bărbați, nici femei? Ceea ce nu înseamnă că sînt asexuați, cum sînt spiritele pure. Sexualitatea este un element caracteristic și esențial al vieții organice; ei sînt androgini, sînt sintezele celor două principii vitale într-un singur organism, condiție necesară a vieții preafericite și a victoriei veșnice asupra morții.

Nu este nevoie să descriem în detaliu istoria căderilor succesive care l-au adus pe Adam în starea actuală a omenirii. Nesupunerea de la urmă — faptul că a mîncat fructul din pomul cunoașterii binelui și răului — nu era decît actul ultim al unei lungi serii începute mult timp înainte.[630] Fiecărei căderi îi corespundea o sporire în greutate, o materializare progresivă a corpului lui Adam, o dereglare mai profundă a organismului său spiritualo-corporal și o independență din ce în ce mai mare a corpului organic în raport cu spiritul, spirit care pierdea progresiv dominația asupra naturii, se afunda din ce în ce mai adînc în sensibil și în animalitate. Pe măsură ce trecea timpul, omul devenea un „fragment" (*Bruchstück*). El se „separa" progresiv de lume și de Dum-

nezeu, trăia în sine, animat de invidie și de josnicie.[631] Forțele primului principiu (și ale spiritului acestei lumi) își aflau în el din ce în ce mai apăsat o întrupare și un agent. Nesupunerea de la urmă a sfîrșit prin a-l separa complet de Dumnezeu. Supus de-acum mîniei divine, blestemat de Dumnezeul care a blestemat lumea din cauza lui, Adam ar fi fost definitiv pierdut dacă, în bunătatea și în înțelepciunea lui eterne, Dumnezeu nu ar fi luat măsuri pentru a restabili situația; dacă, prevăzînd căderea, nu ar fi prestabilit iertarea care îi permitea omului să obțină mîntuirea[632], pentru ca, prin iertare, să învingă păcatul și să se sustragă consecințelor mîniei divine.[633]

III

Böhme propune două doctrine diferite între care ezită sau, cum procedează în cazuri similare, pe care le expune pe rînd, fără a se preocupa în mod deosebit de compatibilitatea lor.

Potrivit uneia dintre ele, căderea lui Adam nu putea să aibă consecințe la fel de grave precum căderea lui Lucifer.[634] Revoltîndu-se *împotriva* lui Dumnezeu, Lucifer i se opunea prin gelozie și orgoliu, voind să devină egalul lui Dumnezeu și să găsească în propria natură baza completă a existenței sale. El se separa de Dumnezeu, renegîndu-se în calitate de creatură. El voia fie să devină creator, să domnească asupra universului ca monarh independent, fie, mergînd și mai departe cu îndrăzneala și orbirea[635], să domnească chiar asupra naturii divine. Adam nu face decît să se îndepărteze de Dumnezeu, fără să se revolte împotrivă-i. Lucifer cade din pricina geloziei și orgoliului, Adam — din ignoranță și josnicie.[636] Adam nu voia să devină Dumnezeu; dimpotrivă, era sedus de viața de animal. Îl atrăgea această lume, lumea celui de-al treilea principiu, iar aceasta într-o asemenea măsură, încît, în loc să o domine de la înălțime, el a voit să facă parte din ea, să o posede la nivel sensibil, să guste din bucuriile animalului. Acest lucru se observă în două momente ale vieții: inițial el a voit sau a dorit această lume, a „imaginat în această lume" forme animale; el a voit să mănînce fructele pămîntului; ulterior, cîștigînd în greutate, materializat, a dorit să trăiască trupește, a voit senzualitatea. Dar dacă a eșuat dorindu-și un mod de viață și o existență inferioare esenței și misiunii sale, dacă, făcînd aceasta, nu s-a supus lui Dumnezeu și și-a pervertit propria natură, el nu a făcut cuiva vreun rău în mod direct. Dacă a eșuat și a cedat în fața tentației, trebuie spus că nu era pe de-a-ntregul

responsabil. Adam trebuie reprezentat între cele trei principii sau între cele trei lumi ale universului.[637] Fiecare lume acționează asupră-i, încearcă să-l atragă la sine și să se înstăpînească, pentru a face din el un instrument de acțiune în lumea sensibilă (lumea celui de-al treilea principiu) și un mijloc de exprimare în cadrul aceleiași lumi. Era dificil de combătut acțiunea conjugată a primului și a celui de-al treilea principiu. Să nu uităm: corpul lui Adam aparținea într-un anumit sens celui de-al treilea principiu. Dorindu-și o viață de animal și „imaginînd în cel de-al treilea principiu", căzînd pradă tentației sensibilului și animalității, Adam dorise de fapt binele. Un *minus bonum* (bun mai mic), dar nu răul; această dorință era josnică și nedemnă, dar nu era un act de ură și de gelozie. Prin urmare, căderea lui Adam nu-i putea perverti iremediabil ființa. El și-a pierdut puterea magică și facultatea intuiției care îi aparținea. El și-a pierdut corpul spiritual; de-acum încolo, Adam este obligat să ducă o viață de animal. Dezintegrîndu-se, sexele s-au separat. Chiar dacă imaginea divină din el a pierit, chiar dacă Înțelepciunea divină s-a îndepărtat de el, el a mai păstrat în adîncul sufletului o urmă. El și-a păstrat libertatea[638] și inteligența; și-a păstrat corpul.

Acest ultim punct este important. Corpul omului este în același timp efectul căderii și garanția posibilității mîntuirii. Diavolii nu au corp, pentru simplul motiv că pervertirea totală a ființei lor nu poate regăsi echilibrul necesar pentru a sintetiza un corp. Ei pot adopta forme fantomatice diferite, dar nu au un corp în sensul deplin al cuvîntului. Din acest motiv, ei încearcă mereu să se întrupeze în om. Faptul că omul posedă un corp dovedește că lipsa de armonie a naturii sale nu este iremediabilă și că spiritul mai deține pînă la un anumit punct puterea de a o domina.[639]

Ideea de a poseda un corp este importantă și din alt punct de vedere: corpul este în același timp ecran și colac de salvare.[640] Chiar înainte de cădere, cu toate că s-a supus spiritului și voinței sale, corpul lui Adam avea o existență proprie. Aceasta presupune o independență relativă a naturii omului în raport cu spiritul său — prin urmare, un act spiritual al omului nu îi poate antrena în totalitate natura. De aici rezultă nu numai faptul că nici unul dintre actele vieții noastre actuale nu ne poate transforma definitiv natura — prin urmare nu ne poate determina soarta o dată pentru totdeauna —, ci și faptul că, chiar pentru Adam, nici un act nu îi putea epuiza întreaga natură și nici (precum în cazul îngerilor) întreaga libertate. Persoana umană se exprimă cu necesitate printr-o multitudine de acte; ea păstrează o anumită libertate față

de propria natură, libertate pe care o poate modifica întotdeauna printr-un nou act. Ea păstrează în mod inalienabil puterea de a face bine, de a se converti, de a crede, de a sui din nou panta păcatului.[641] Omul nu este niciodată definitiv pierdut și condamnat. În el rămîne mereu un grăunte de bine, un grăunte divin; de aceea, cel mai înrăit păcătos poate oricînd — iar asta nu depinde decît de el — să se convertească și să-și obțină mîntuirea.[642]

Consecințele morale și religioase ale acestei doctrine sînt evidente: în pofida căderii, nimeni nu este condamnat dinainte. Fiecare om răspunde pentru faptele sale.[643] Dogma predestinării este falsă.

A combate predestinarea pentru a salva libertatea și răspunderea personală a omului constituia — știm bine — preocuparea permanentă a teozofului; de aceea, concomitent cu doctrina schițată mai sus, el adoptă o alta, mai puțin originală, mult mai conformă cu tradiția spirituală a adepților lui Franck și Weigel decît cu doctrina sa.

Potrivit acestei noi doctrine, căderea lui Adam a avut drept consecință stingerea completă a luminii divine din suflet și transformarea lui într-o ființă incapabilă să combată în sine influența conjugată a celor două principii extradivine. Adam ar fi fost definitiv pierdut dacă un nou act al lui Dumnezeu nu i-ar fi reinspirat sufletul viu, dacă Dumnezeu nu s-ar fi întrupat în om. Divinul din om este efectul unei semințe pe care Dumnezeu, prin mila sa, acționînd de această dată ca Dumnezeu al Iubirii și al Iertării, a introdus-o în sufletul căzut și neputincios al lui Adam sau chiar, pentru a fi mai exact, în cel al Evei, faptă pe care Scriptura o anunță în termenii făgăduinței divine: sămînța femeii va zdrobi capul șarpelui.[644]

Recunoaștem sursa acestor concepții: evident, este învățătura comună a spiritualiștilor cu privire la Cuvîntul interior, este lumina divină înnăscută din suflet ori acel Cristos-Logos întrupîndu-se în om înainte și după întruparea în Isus. Precum în cazul spiritualiștilor, cea de-a doua naștere, nașterea omului spiritual, este la Böhme o renaștere, o reînsufletire a Logosului interior. Aceasta îi permite lui Böhme să adopte deodată, cum am văzut — adăugînd doctrinei comune o etapă anterioară —, cele două teorii schițate. Întrucît căderea omului nu a putut distruge în el toate urmele condiției primitive și nu a făcut decît să-i deterioreze natura, fără să i-o corupă complet[645], aceasta i-a permis o anumită receptivitate în legătură cu acțiunea reparatoare a lui Dumnezeu, i-a îngăduit lui Dumnezeu să insufle în sufletul omului sămînța divinității, care nu este decît imaginea sa, concepută veșnic de Dumnezeu în Înțelepciune. De asemenea, este foarte interesant de

observat rolul atribuit de Böhme întrupării lui Isus și cel atribuit femeii.

Întruparea lui Isus pare prevăzută din veci sau, cel puțin, este preordonată dinaintea căderii primului om. Se constată la Böhme variații în gîndire: în *Aurora*, întruparea lui Isus apărea motivată de căderea lui Lucifer, căruia Cristos, Omul-Dumnezeu, îi ia locul și tronul.[646] Motivată, dar nu impusă cu necesitate, căci rămîne un act liber al lui Dumnezeu. Mai tîrziu, cum am văzut, crearea omului, încetînd să fie un accident neprevăzut în lucrarea creației, locul și rolul întrupării se modifică. Nu se poate ști exact dacă, în cazul în care căderea lui Adam nu s-ar fi produs[647], Isus nu s-ar mai fi întrupat. Se pare că Böhme înclină să creadă contrarul: dacă Adam ar fi reușit să învingă ispita răului, lucrarea compensatoare ar fi fost îndeplinită de el și de urmașii săi. Ca individ și ca parte a unei colectivități, omul ar fi fost reprezentantul și întruparea lui Isus, a Dumnezeului-Lumină și Iubire. S-ar fi putut ca moartea și învierea lui Cristos să nu aibă loc. Este clar că Dumnezeu, prevăzînd căderea primului om care ceda în fața forțelor ostile, dar și remediul împotriva răului[648], a trebuit — chiar înainte de crearea omului — să îl imagineze în Înțelepciunea sa pe Cristos, adevărata întrupare a Fecioarei eterne, reprezentare și imagine a lui Dumnezeu în cadrul creației, adică să îl imagineze pe cel care, în locul și din poziția lui Adam, putea birui într-o luptă dreaptă dusă împotriva răului și morții. Prevăzînd slăbiciunea omului, el preordonase mecanismul mîntuirii și, în bunăvoința-i providențială, pregătise în om un receptacol al iertării: în milostenia sa, el alcătuise omul astfel încît căderea și păcatul să nu-i poată distruge complet și fără speranță de întoarcere perfecțiunea ontologică inițială.[649]

Rolul atribuit femeii este cît se poate de ciudat: principiul umilinței, al luminii și al iubirii se întrupează în femeie.[650] Prin forță și brutalitate, bărbatul întrupează instinctul dominației; el reprezintă realizarea primului principiu, a principiului puterii, focului, supărării și mîniei. Dimpotrivă, femeia întrupează cel de-al doilea principiu. Se poate constata că femeia, care în cazul lui Adam înlocuiește Fecioara cerească, tovarășa cerească ce s-a depărtat de el, pe care a pierdut-o prin păcat, o reprezintă într-o anumită măsură. Ideea de puritate, de feciorie, idee care joacă un rol atît de important în concepția böhmistă de Înțelepciune, îl „forțează" să reintroducă eternul feminin în divinitate. Acestei trăsături îi corespunde (de la Weigel citire) venerația lui Jakob Böhme pentru Fecioara Maria, cea în care se întrupase Înțelepciunea

eternă pentru a genera în chip miraculos Fecioara masculină (Cristos), reprezentantul perfect și complet al omenirii.[651]

IV

Dar se pune mereu aceeași întrebare: oare la ce bun căderea lui Adam? De ce Dumnezeu (nu mai mult decît în cazul lui Lucifer) nu a putut și nu a vrut să o prevină sau să o împiedice? Și chiar dacă Böhme încercase să răspundă în cazul lui Lucifer, invocînd iraționalitatea absolută și caracterul imprevizibil al acțiunii acestuia (o motivație nefericită care echivala, cum am văzut, cu introducerea succesiunii temporale în Dumnezeu), el nu o poate face în privința căderii lui Adam, pentru că această cădere nu este numai prevăzută (și cea a lui Lucifer se află „în primul principiu"), ci chiar acceptată dinainte de Dumnezeu. Dacă Dumnezeu, prevăzînd căderea și apariția efectivă a răului, acceptă creația cu toate consecințele ei, acest lucru se întîmplă pentru că, pentru Böhme (ca de altfel pentru toți teologii sau filozofii care și-au pus problema teodiceei — cel puțin pentru cei care ajung la o soluție pozitivă) era mai important să creezi o lume „plină de rău", decît să nu o creezi.[652]

Aceasta se poate înțelege printr-o reflectare asupra următoarelor două probleme: 1. posibilitatea răului era inevitabilă din moment ce libertatea indiferenței, libertatea nedeterminată, trebuia să preceadă cu necesitate libertatea determinată către bine sau către rău[653]; 2. Dumnezeu nu voise să creeze și să genereze servitori și slugi (*Knechte*), ci ființe libere, copii (*Kinder*) care îl puteau sluji, nu din necesitate, ci din iubire.[654] Iar aceasta cu atît mai mult cu cît misiunea acestor „copii ai lui Dumnezeu" în lume era de a-l reprezenta, de a-l exprima, de a-i împlini lucrarea și de a-l iubi la fel de mult ca el pe ei.[655] Dumnezeu nu ar fi putut să se reveleze creaturii sau să se manifeste în fața ei ca „slugă". Creația nu ar mai fi avut nici un sens. Adăugăm celor două probleme de mai sus faptul că: 1. deși posibil, răul nu era necesar și, ca atare, nu a fost dorit în mod expres de Dumnezeu; 2. o dată realizat, acest rău continuă să fie necesar, iar victoria finală a binelui nu se pune în discuție.[656] Creația este numai întîrziată pînă la sfîrșitul timpurilor, ceea ce, din alt punct de vedere și privind lucrurile îndeaproape, nu este un fapt lipsit de cîteva avantaje demne de luat în seamă. Spuneam că victoria reală asupra unui adversar real aduce în lume valori noi.[657] Și anume, o tensiune mai mare, o luptă, un interes dramatic, un risc,

un merit, o bucurie; ele nu depind direct de scopul ce trebuie atins, ci, ținînd seama de acest scop, de dificultatea ce trebuie depășită, de eforturile ce trebuie făcute, de obstacolele ce trebuie învinse. Un păcătos convertit nu valorează mai mult decît un om drept ce nu a greșit niciodată, dar *in der Überwindung ist Freude* și în cer primul are parte de o bucurie mai mare.

Mai este și altceva: să admitem că Adam și-a îndeplinit fidel misiunea o dată cu crearea sa. În acest caz, istoria lumii sensibile și temporale s-ar fi încheiat brusc și, ceea ce este și mai grav, Dumnezeu nu s-ar mai fi revelat ca Dumnezeu al iertării. Dar oare nu se poate presupune că răul și căderea trebuiau permise și admise dacă prin aceasta se recunoștea un aspect al lui Dumnezeu care altfel ar fi rămas ascuns și se dezvoltau valori spirituale care altfel nu ar fi existat? Pentru ca iubirea să se poată manifesta ca ajutor, dar, bunăvoință și iertare, oare nu era necesar să apară mai întîi răul, adică contrarul său?[658] Iar aceasta într-un sens dublu: 1. el era evident indispensabil pentru ca această iubire să se poată manifesta în act, pentru ca să existe cineva care să fie beneficiarul ei; pomana presupune existența săracului căruia i se adresează[659]; 2. pentru ca această iertare salvatoare să fie recunoscută ca atare, oare nu era indispensabil ca ea să se opună severității, furiei, dreptății implacabile proprii unui Dumnezeu mîniat?[660] Faimosul principiu al necesității luptei contrariilor duce, pe de o parte, la justificarea păcatului și, pe de altă parte, ne face să-i acceptăm — ca esențial din punctul de vedere al revelației Dumnezeului-Bunătate — opoziția față de Dumnezeul-Dreptate, care într-un fel îl susține.[661]

Inconvenientul acestui principiu este faptul că ajunge la o justificare atît de completă, invocă motive atît de puternice, încît sfîrșește prin a explica totul și prin a nu se mai distinge practic de necesitate. Pîrghia metafizică a sistemului lui Böhme este prea puternică pentru a face față teologiei sale.

V

Pornind de la condiția omului căzut, trebuie să examinăm problema reîntoarcerii sale libere către Dumnezeu[662], problema salvării; problema l-a preocupat pe Böhme de la început și i-a determinat evoluția. Böhme spune deseori că trebuie studiată structura metafizică, istoria și destinul universului pentru a putea înțelege cum, trăind într-o lume potrivit percepției și inteligenței noastre, este posibil să nu ne pierdem speranța; cum, în fața acestei lumi, ne putem păstra speranța și încre-

derea într-un Dumnezeu bun, „care nu voiește moartea păcătosului, ci dorește ca păcătosul să se îndrepte și să trăiască"[663].

Metafizica böhmistă permite să stabilim cu certitudine aceste puncte cardinale, elemente fundamentale ale concepției sale religioase: universul nu poate fi înțeles decît dacă admitem că are drept sursă un Dumnezeu viu, un Dumnezeu bun, stăpîn al naturii veșnice care îl revelează prin acțiunea sa creatoare.[664] El nu poate fi conceput altfel decît ca absolut liber în sine, dar legat în manifestarea făptuitoare de cîteva condiții esențiale și necesare ale exprimării, ale ființării și ale cunoașterii (mai ales de legea luptei inevitabile și indispensabile a contrariilor); în fața acestui Dumnezeu stă o creatură liberă precum Dumnezeu, creatură care trebuie să colaboreze cu Dumnezeu chiar în lucrarea creației; o creatură atît de liberă, încît libertatea sa ajunge să limiteze atotputernicia divină, o creatură liberă în chip inalienabil, răspunzînd plenar și integral pentru fiecare act al ei.

Această creatură este omul. El este cel care se salvează și se osîndește; cel care îl sorțește pieirii sau mîntuirii nu este Dumnezeu în măsura în care este *Dumnezeu*.[665] În Dumnezeu nu există nici alegere, nici deliberare. Voința sa este una, veșnic asemănătoare cu ea însăși: Dumnezeu voiește să se manifeste în lume și în suflet; Dumnezeu voiește totalitatea teofaniilor sale.[666] Omul trebuie să își decidă soarta; el alege modul în care îl va exprima și revela pe Dumnezeu; fiecare este pentru sine o cauză determinantă; fiecare poartă în sine, spune Böhme, Paradisul și Infernul, propriul Dumnezeu și propria Satană.

Lucrurile fiind stabilite, ne punem întrebarea: care este calea ce ne duce de la starea prezentă către Dumnezeu? Care este drumul ce ne va readuce din acest loc nefericit la patria cerească?[667] Or, de această dată tocmai doctrinele pe care le combate Böhme ne vor ajuta cel mai bine să-i înțelegem ideile.

Am mai spus-o: dușmanul lui Böhme și al tuturor spiritualiștilor germani din secolele XVI–XVII este doctrina luterană. Nu are importanță dacă au înțeles-o sau nu. Ei vedeau în ea, laolaltă cu *imputativa iustitia* și cu mîntuirea prin credință, o doctrină care distrugea în om sentimentul responsabilității personale și viața spirituală propriu-zisă, chiar viața religioasă a individului; o doctrină care înlocuia comuniunea dintre suflet și Dumnezeu cu credința în valoarea anumitor rituri; care făcea din credință un rit, mulțumindu-se cu o adeziune formală, cu acceptarea intelectuală a adevărului, cu eficacitatea unei învățături doctrinare și cu istoricitatea unui fapt — mîntuirea prin Cristos — pen-

tru a garanta credinciosului mîntuirea eternă. *Fides historica* (credința istorică) nu este decît un aspect al aceluiași dușman.[668]

Credința istorică, nu conține să se plîngă și să se lamenteze teozoful[669], este un „lucru de nimic! Ce a ajuns credința în zilele noastre? O simplă poveste [...]. Priviți cu atenție pe scribi și pe savanți, cît sînt de mîndri de funcțiile lor, de bisericile lor de piatră, de știința lor livrescă! Oare asta se numește credință? Oare credința adevărată nu are puterea de a transforma și reface în întregime sufletul? Ei pretind că cred în Isus! Dar dacă ar fi într-adevăr așa, oare ar fi putut fi atît de răi, oare i-ar fi putut persecuta în asemenea măsură pe oamenii sărmani, pe adevărații creștini, fiii lui Adam? Dimpotrivă, oare nu ar fi trebuit ca, respectînd marele și unicul percept al Evangheliei, preceptul iubirii, să dea un exemplu adevăraților copii ai lui Dumnezeu? Oare există în lume ceva mai măreț și mai sublim, ceva mai divin decît iubirea, reflectarea și expresia directă a Dumnezeului-Iubire?"[670]

Aceste idei nu sînt întîmplătoare în secolul al XVII-lea — nu într-o măsură mai mare decît în secolul al XVI-lea. Nenumăratele scrieri ale spiritualiștilor de toate culorile sînt înțesate de ele. În afara tonului personal și a limbii fermecătoare, originalitatea lui Böhme constă în substructura metafizică și în modul special și personal prin care reușește să facă o sinteză între doctrina sa metafizică și concepțiile mistice antice ori tradiționale, cunoscute direct sau prin intermediul adepților lui Weigel, ai lui Franck și ai acelei *summa* (esență) a teologiei mistice din secolul al XV-lea, *Teologia germanică* a ilustrului anonim din Frankfurt.

Credința din zilele noastre, această credință moartă, nu înseamnă nimic: este o amăgire, un pericol. Oamenii sărmani, oamenii simpli care urmează fidel învățătura pastorilor, se expun unui pericol mare și serios. Ei nu cunosc sensul creștinismului; ei nu știu nimic despre viața religioasă; ei nu ajung la cea de-a doua naștere, cea care, anihilînd acea *Selbheit*, reconstituie în suflet o unitate armonioasă; nu ajung la acea renaștere spirituală prin care spiritul și imaginea lui Dumnezeu renasc și reînvie în suflet.[671] Doctrina mîntuirii prin credință este în sine bună. Este adevărată dacă natura reală a acestei *fides* este înțeleasă. Credința este de fapt o forță, un act de voință care ne transformă interiorul și ne unește efectiv cu Dumnezeu.[672] Dar credința nu este o adeziune intelectuală la o dogmă sau la un adevăr istoric ori altul, dat sau revelat. Este adevărat, Isus Cristos a murit pe cruce pentru mîntuirea omenirii. Este adevărat, prin moartea și învierea sa, el a învins răul și a redeschis omului drumul care îl readuce la Dumnezeu, Tatăl său ceresc. Dar simpla cunoaștere este departe de a fi suficientă.[673] Ea este utilă numai

în măsura în care ne ajută — cum am văzut mai sus — să combatem sumbra disperare care nu ezită să acapareze omul ori de cîte ori își consideră propria lipsă de demnitate și păcatele; ori de cîte ori Răul îl face să se îndoiască de salvarea sa, sugerîndu-i ideea unui Dumnezeu înspăimîntător și drept, a unui Dumnezeu atotputernic în fața căruia creatura nu reprezintă nimic. Prin aceasta, diavolul împiedică toate eforturile pe care omul le-ar putea face (căci este pe măsura posibilităților sale) întru bine dacă ar fi convins că are această putere și că iertarea îi este acordată cu mărinimie de Dumnezeu; dacă ar avea mai multă încredere în sine, avînd totodată încredere în Dumnezeu. Astfel, sensul ideii de credință-cunoaștere este de a ne face mai ușoară ideea de credință-încredere.

Dar nici credința-încredere nu este cea de care avem nevoie; ea este o etapă care îi permite iertării divine să acționeze în noi, să hrănească sufletul, să se întrupeze în om și să-i dăruiască forțe pentru a acționa. Credința-încredere, în măsura în care este numai încredere în acțiunea divină, nu este acțiune. Este o acțiune divină în așteptare și, în acest sens, este perfect justificată. Dar în același timp este o renunțare la efort, la acțiunea proprie și personală, fiind prin aceasta insuficientă.

Însă credința adevărată înseamnă putere și acțiune.[674] Reluînd o idee a lui Paracelsus, Böhme spune că ea este rodul unei „imaginații puternice". Aici se află adevărata sa natură. Nu este suficient să se spună că credința este un act de voință.[675] Sigur că este; de aceea, în măsura în care este spirituală și pătrunsă de iubire, credința este o dăruire de sine. Un dar de încredere, o abandonare a sufletului în voia unui Dumnezeu pe care îl iubește, spre care tinde și cu care încearcă să se unească. Dar nu știm decît prea puțin: voința este în sine neputincioasă, șubredă și slabă „precum un neant"[676]. Pentru a acționa, ea trebuie să își adauge sau să găsească o putere, un mecanism de acțiune care nu poate fi decît imaginația.[677]

Potrivit lui Böhme, sufletul — adică omul, pentru a fi mai exact — „imaginează" „în Dumnezeu", „imaginează" „în Cristos", ceea ce înseamnă că „se reconstruiește" pe sine după imaginea (*Vorbild*) pe care și-o formează în el despre Cristos; putere plastică și magică, *imaginatio* îl „toarnă" pe om „în forma" pe care o imaginează. Ea îl transformă în această imagine și îl determină să o imite; îl introduce în Cristos, îl determină să participe la el, iar această transformare nu este decît întruparea lui Cristos în omul care devine, în sens direct și pozitiv, imaginea, întruparea și expresia lui Dumnezeu. S-ar putea spune: imaginînd „în" Cristos, credinciosul îl imită și, imitîndu-l, realizează

în sine imaginea lui Dumnezeu. S-ar mai putea spune că, făcînd aceasta, el nu face decît să-și realizeze și să-și exprime propriul temei. Oare nu este el imaginea lui Dumnezeu? Oare asemănarea divină (*Bildniss*) nu i-a fost implantată în suflet de Dumnezeu? Exprimarea lui Dumnezeu nu reprezintă oare adevărata sa funcție, adevărata sa menire? Nu este oare Cristos, Omul-Dumnezeu, creatura în care omul s-a realizat plenar și perfect în adevărata-i esență, nu este el oare omul care ar fi trebuit să fie într-o perfectă integritate, cel care îl reprezintă pe Dumnezeu în plan uman și care — ceea ce este același lucru — îl reprezintă în această lume?

Scopul și misiunea omului pe pămînt constau în imitarea lui Cristos.[678] Tema este foarte veche, dar, ca în toate timpurile, nu în temă, ci în interpretarea ei stă originalitatea gînditorului.

VI

Ideea de imitare a lui Cristos — precum ideile de renaștere, a doua naștere, întrupare, naștere a lui Dumnezeu sau a lui Cristos în suflet ori de naștere a sufletului în Dumnezeu — nu-și dobîndește sensul profund și deplin decît cînd ne dăm seama de rolul și natura lucrării împlinite de Cristos. Pentru Böhme, lucrarea constă esențialmente în biruința asupra răului și a morții. Lucrarea Omului-Dumnezeu nu este moartea izbăvitoare ca atare, ci victoria asupra morții (moartea morții), învierea și renașterea. Cristos nu a „plătit" pentru Adam; el nu a dat „satisfacție" justiției divine; nu a „răscumpărat" omenirea; nu a „justificat-o" și nu s-a „substituit" omului pentru a răspunde de păcatele lui. Dar a făcut altceva; mult mai mult, gîndește Jakob Böhme. Mai întîi, substituindu-i-se lui Adam, el i-a îndeplinit misiunea. Învingîndu-se pe sine (învingînd moartea și *Turba*), reconstituind în sine ordinea puterilor și a principiilor, el i-a redat lui Dumnezeu forțele naturii, punîndu-i-le la dispoziție. Învingînd ispita și moartea, a redeschis omului calea către Paradis.

De asemenea, el i-a fost un exemplu: i-a arătat omului că, în pofida dizgrației, creatura putea recuceri cerurile, punînd în imaginea sa, în exemplul său, în acțiunea sa forțele care îi lipseau pentru a învinge. El l-a revelat oamenilor și lumii pe Dumnezeu în adevărata sa esență, cea a iubirii, și prin aceasta i-a oferit lui Dumnezeu propria reprezentare individuală.

Să nu confundăm punctul de vedere al lui Böhme cu cel al lui Sebastian Franck sau al lui Caspar Schwenkfeld, de care s-a apropiat

uneori. Căci — o spunem încă o dată — în ciuda asemănării formulelor, iese la iveală o divergență profundă, atît de profundă, încît se poate afirma clar că Böhme își construiește doctrina pentru a se împotrivi lui Franck și lui Schwenkfeld.

În scrierile spiritualiștilor protestanți reînvie doctrina mistică germană medievală. Renunțarea la sine, moartea „eu"-lui, abandonarea și separarea (*Abgeschiedenheit* și *Abgelassenheit*) sînt teme comune pentru Schwenkfeld, Franck, Böhme și *Teologia germanică*.[679] Aneantizarea, renunțarea la „eu", la *Selbheit*, la egoismul care separă sufletul de temeiul său divin; abandonarea lumii de care sufletul „se separă" pentru a se reîntoarce la sine, pentru a se readînci în esența sa increată (*Urgrund*-ul veșnic); tema acelei *Entleerung* (golire) prin care omul, distrugîndu-se pe sine (distrugînd falsa individualitate care aparține acestei lumi) făptuiește în sine nimicul, vidul, regăsind astfel în propriul neant Neantul veșnic al lui Dumnezeu, cel care ia locul individualității dispărute, substituindu-i-se[680]; necesitatea acțiunii voluntare, singurul mijloc prin care se poate obține distrugerea propriei voințe (*Eigenwille*) și a dorinței care ne duce la identificarea cu Dumnezeu[681] ori la intuiția mistică — putînd astfel percepe sufletul lui Dumnezeu și pe Dumnezeu în suflet într-o singură viziune indistinctă; sînt temele speculației și ale tehnicii misticismului speculativ, mult prea cunoscute pentru a mai fi nevoie să zăbovim asupra a ceea ce au ele comun la diferiții reprezentanți ai acestui curent.[682] Este mai important să semnalăm corect diferențele.

Pentru Tauler și pentru *Teologia germanică* ce îi preia doctrina, procesul mistic se desfășoară în două etape: acțiunea voluntară a voinței care se suprimă distruge acea *Selbheit* (ipseitatea, falsa individualitate) a creaturii și creează vidul pe care îl umple Dumnezeu. Creînd vidul și liniștea, ea tace și rămîne imobilă în așteptarea acțiunii divinității; iertarea ce o umple și o transformă este un dar divin pe care îl primește pasiv. Creatura își pierde individualitatea; Dumnezeu îi ia locul în esența sa. Creatura nu mai acționează, Dumnezeu este cel ce acționează în ea. Se poate chiar spune: creatura nu mai există, Dumnezeu este cel care există în ea.

Bineînțeles, aceste afirmații nu trebuie luate *ad litteram*.[683] Mistica — nu este nevoie s-o mai spunem — nu înseamnă panteism.[684] Expresiile cele mai vii și imaginile cele mai îndrăznețe se regăsesc sub pana celor mai dogmatici teologi.[685] Îndumnezeit nu înseamnă a fi devenit Dumnezeu, iar identificarea nu duce niciodată la identitate. Creatura nu se confundă cu creatorul, iar sufletele cele mai însetate de

absolut, precum cel al unui Meister Eckhart, de exemplu, știu foarte bine că nostalgia libertății absolute rămîne în veci neîmplinită și că, la un moment dat, ele se vor recunoaște drept creaturi. Dumnezeu, fiind imanent și prezent în adîncul sufletului, fiindu-i chiar mai apropiat decît este sufletul față de sine, îi este veșnic transcendent. După părerea noastră, nu în asta constă diferența dintre Jakob Böhme și predecesorii săi mistici. Această diferență se află în întreaga atitudine cu privire la lume și la Dumnezeu. Spuneam mai sus cît de legată era cunoașterea lui Dumnezeu de cunoașterea lumii la Jakob Böhme: renașterea, nașterea spirituală, reprezenta ceva care, permițînd omului să se recucereasc că, îi permitea să vadă realitatea profundă a lumii, să pătrundă misterul naturii și să-l vadă în ea pe Dumnezeu — nu numai reflectarea sau simbolul său, ci chiar pe el, bineînțeles, în măsura în care se exprimă. Böhme nu se separă de lume precum misticul clasic, pentru a-l regăsi pe Dumnezeu în adîncul sufletului solitar, iar dacă o face, o face numai pentru ca, regăsindu-l în suflet, să-l regăsească în lume. Despre Descartes se poate spune că, pentru a face geometrie, el are tot atîta nevoie de Dumnezeu pe cît are nevoie de geometrie pentru a ajunge la Dumnezeu. Despre Böhme se poate spune că, pentru a ajunge la Dumnezeu, el are tot atîta nevoie de natură pe cît are nevoie de Dumnezeu pentru a înțelege bine natura.

Pentru Schwenkfeld ori pentru Franck, a căror gîndire, puternic influențată de Tauler și de *Teologia germanică*, reia schema generală a *Teologiei*, ritmul este aproape același. Dar opoziția mai accentuată dintre „spirit" și „trup", dintre „spirit" și „literă", dintre Dumnezeu și „această lume", face să apară o nouă problemă. Cum trebuie înțeles faptul că iertarea, spiritul divin sau Cristosul care pătrunde în suflet, faptul că omul nou sau omul regenerat se mai află în strînsă legătură cu corpul („trupul") și că de aceea se pune problema luptei? Arătam mai sus felul în care adepții lui Schwenkfeld, ai lui Franck și Weigel, ca urmare a opoziției dintre trup și suflet, dintre omul trupesc și omul spiritual, dintre omul „vechi" și omul „nou", ajung să considere sintagma „a doua naștere" în sensul cel mai deplin; de asemenea, felul în care ajung să distrugă unitatea ființei omenești, fie considerînd această a doua naștere (naștere spirituală) drept o nouă creație, fie opunînd-o creației chiar în calitate de „naștere". Se ajunge astfel la un duofizitism: omul nu mai este unul; el are două naturi distincte, la fel de separate una de alta precum, potrivit nestorienilor, era natura divină de natura umană a lui Cristos, tot atît de diverse și de imposibil de corelat precum sufletul și trupul în metafizica lui Descartes. La Weigel și la

Franck se poate observa un ocazionalism autentic *avant la lettre.* Voind în pofida a orice să salveze unitatea persoanei umane și să evite nestorianismul, ei ajung să considere cea de-a doua naștere (nașterea spirituală) numai ca naștere — paradox ciudat al spiritualismului! — a unui corp nou din suflet.

Böhme nu poate accepta această separare a naturilor. El simte nevoia să salveze această unitate ontologică a omului, pentru că numai astfel poate menține identitatea de persoană dintre omul vechi și omul nou. Doctrina salvării și reîntoarcerii la Dumnezeu își dobîndește întreaga valoare numai dacă identitatea de persoană se întemeiază pe o identitate ontologică. Este chiar omul care trăiește astăzi pe pămînt, este acel *viator* (călător), păcătosul care trebuie să reînvie și să obțină mîntuirea; este omul întreg, nu numai sufletul sau spiritul său.[686] Omul trebuie să reînvie din Dumnezeu, nu să dispară pentru a fi absorbit în el sau înlocuit cu ceva nou. Regenerat, mîntuit, omul nu încetează (cum crezuse Schwenkfeld) să fie o creatură, iar dacă (așa cum consimte Böhme în acord cu Franck) corpul nou și spiritual al omului regenerat se formează în el în cursul acestei vieți și îl face să participe în această viață la altă lume și la veșnicie, el nu este o creatură nouă. Căci altfel el nu ar mai fi același om; identitatea de persoană umană s-ar pierde.

Această afirmare constantă a valorii personalității omului, personalitate totală, vie, „psihofiziologică", presupune cu necesitate o interpretare originală a temelor mistice enumerate și oferă un sens profund voluntarismului lui Jakob Böhme, voluntarism insuficient evidențiat pînă în acest moment. A spune că voința este cea care, potrivit lui Böhme, luptă împotriva acelei *Selbheit* egoiste nu este suficient[687]; spuneam că aceasta este în perfect acord cu tradiția. Nu este suficient să spunem că omul cooperează activ la propria regenerare; că devine în chip activ posesorul iertării divine, care la rîndu-i îi dă puterea de a lupta și de a învinge răul și păcatul, și că acțiunea divină nu se substituie acțiunii omului.[688] Trebuie adăugat că această cooperare nu încetează niciodată, căci, pentru Jakob Böhme, victoria binelui asupra răului, salvarea, regenerarea reprezintă o stare de tensiune dinamică. Chiar definitiv dobîndită — precum în cazul aleșilor —, ea nu suprimă lupta; este o victorie repurtată veșnic asupra adversarului veșnic învins. Viața veșnică este o luptă veșnic victorioasă împotriva morții și răului — veșnic biruite.[689]

Aceasta se aplică lumii de dincolo, căci lupta nu este niciodată definitiv cîștigată pe pămînt. Aici omul nu poate nici să piardă fără

speranță de salvare, nici să se salveze fără teama de a recădea. El nu este niciodată sigur de soarta hărăzită.[690] *Certitudo salutis* (siguranța salvării) nu-și găsește loc în credința lui Böhme. Omul nu are altă certitudine decît bunătatea divină; este certitudinea că orice om bun, orice om care luptă cu răul și care combate în sine sursa răului, ipseitatea și egoismul (*Selbheit* și *Eigenwille*), poate spera și poate avea încredere în Dumnezeu, în iubirea sa, în bunătatea sa, în mila sa; poate fi sigur că Dumnezeu îl cheamă și că îi va veni în ajutor; că nu îl va lipsi de grația divină; că nu i se va refuza. Dar este cert că acest conflict, această luptă de fiecare zi, va dura toată viața.[691] Poate că nu se va termina nici o dată cu viața: am văzut cît îi este de greu să admită că o serie de acțiuni — nici una nefiind în sine decisivă — ar putea să devină decisivă în ansamblu. Nimic nu este definitiv în această viață, iar dacă Böhme renunță la ideea purgatoriului și protestează împotriva ideii de reîntrupare, nu este mai puțin adevărat că, între moarte și Judecata de Apoi, el admite existența unei anumite stări intermediare de neîmplinire.

Deși era foarte greu de conceput, ideea stării intermediare putea părea că se împacă cu fiziologia și cu antropologia sa. Böhme preluase de la Paracelsus concepția corpurilor multiple, corpuri fluide și dinamice care se includeau unul în celălalt, constituind corpul viu al omului.[692]

Concepția a fost prezentată mai sus. Ea pare să explice felul în care, în pofida a orice, distrugerea corpului material nu antrenează distrugerea sufletului și a spiritului.[693] Dacă ne amintim imaginea pe care Böhme o folosește cu atîta plăcere, imaginea vieții paradiziace care se formează, crește și se desfășoară (*ausgrünet*) în corpul material al acestei lumi, ne putem da seama cum își reprezenta el nașterea omului nou în interiorul omului vechi. Acest om nou, avînd un corp nou, se genera în cel vechi, fiind „sucul" sau *extractum*-ul său. Moartea fizică nu îl putea distruge; oare nu este acest lucru suficient pentru a asigura unitatea individuală a omului după moarte?

Concepția este ingenioasă, dar este amenințată de confuzii pe care Böhme nu reușește să le evite. În dorința de a salva unitatea ființei omenești, el nu observă cît de diferită este concepția lui de cea a lui Paracelsus, cu care este la fel de incompatibilă, pe cît este cu cele ale unui Franck, Schwenkfeld sau Weigel.

În doctrina lui Böhme, sufletul — dacă termenul are sensul special care se aplică omului — nu are corp propriu și nici nu poate avea, pentru că în om el nu reprezintă decît primul principiu, *Centrum*-ul

arzător și „sulfuros" al naturii sale.[694] El este baza arzătoare și devoratoare a vieții sale; el își are *Urkund*-ul, sursa, originea, în primul principiu al naturii divine; el este rău, înspăimîntător, calcinant și mînios precum un acid, precum apa regală. Este un adevărat „demon mînios", un „foc sulfuros", „la fel de rău precum cel mai rău demon"[695].

Se poate vedea cît de mult diferă această concepție despre suflet de cea a lui Schwenkfeld sau a lui Weigel, sau chiar de cea a lui Paracelsus. Pentru Weigel, sufletul, în măsura în care este centrul vieții organice, este fie suportul spiritului, fie o forță sau un centru de forțe producătoare, creatoare, fecunde și fecundante. Viața nu apare decît sub aspect „pozitiv"; este o sevă care se umflă din preaplinul ființei.[696] Pentru Böhme, viața nu este această simplă înflorire; ea este mai ales *Contrarium*-ul ostil și devorator al ființei care formează corpul, dar care îl dizolvă și îl distruge.[697] Sufletul este *Centrum*-ul acestei vieți, este *Centrum*-ul naturii.

Or, tocmai acest suflet este cel ce formează baza unității ontologice a ființei omenești, fiind bunul său cel mai de preț. Acest „suflet" (prea puțin contează dacă s-a ivit sau a fost generat din cele trei forme ori forțe ale primului principiu sau „între" primul și cel de-al doilea, sau, mai mult, dacă își are originea în *Principium*-ul focului) este cel care îi conferă omului o *natură* proprie, o bază independentă și veșnică a ființei sale; el este cel care, din punct de vedere ontologic, îl face asemănător cu Dumnezeu. Acest „suflet", *Centrum Naturae*, care formează corpul și generează spiritul — sau, mai exact, care devorează corpul pentru a genera spiritul, pentru a forma corpul prin mijlocirea spiritului —, îi conferă omului temeiul propriu și autonom pe care se înalță viața ființei omenești. El este sursa puterii ce îi permite omului să subziste în sine și, într-o anumită măsură, prin sine, care îi permite spiritului său să se decidă, să aleagă și să se determine. Tot el este în om sursa „contrarului", a lui *Nu*, fără de care nu este posibilă nici o sinteză autentică, nici o ființă autentică.[698] Pentru om, el reprezintă garanția eternității (perenității) naturale, indiferent de starea pe care acesta și-o va alege în mod deliberat.

Această libertate ori independență a ființei spirituale față de Dumnezeu nu fac din el o ființă „separată". Există în om un rest divin, o *Bildniss*, imaginea divină, germenele, sămînța grației, promisiunii și cuvîntului pe care Dumnezeu le-a insuflat în el. *Bildniss* este chiar omul, esența lui veșnică, imaginea lui Dumnezeu, imagine a cărei copie palidă și confuză o reprezintă (în ființa sa empirică); este expresia sau teofania individuală a lui Dumnezeu (în care Dumnezeu este prezent

nemijlocit și care, într-un anumit sens, se află în Dumnezeu) pe care omul trebuie să o însuflețească și să o întrupeze în sine[699]; omul există (în potență) și o poate întrupa (în act) numai printr-o acțiune proprie, liberă și voluntară, căci fără el Dumnezeu nu o poate realiza.[700]

În pofida tuturor dificultăților, legate în special de imposibilitatea de a face ca ideile böhmiste să se acorde cu tradiția și de ambiguitatea care domină noțiunile „principiilor" (mai ales a celui de-al treilea principiu), concepția de ansamblu se conturează destul de clar: omul participă la cele trei lumi. Mai exact, omul aparține celor două lumi veșnice și se exprimă în lumea temporală.[701] El poate hotărî să se realizeze (să „califice") în lumină sau în întuneric, în bine sau în rău; acțiunea lui este liberă, îi transformă natura, o face din ce în ce mai conformă funcției pe care și-a ales-o. Or, pe de altă parte, și Dumnezeu conferise omului o anumită misiune. Or, tocmai imaginea acestei misiuni, propria imagine ideală, este cea pe care omul o poartă în sine; omul trebuie să o realizeze și să o exprime. El este liber sau nu să o facă, este liber să trăiască în armonie și în lumină sau în dizarmonie și în întuneric; dar trebuie să devină responsabil. Grația divină (hrană cerească) îl înconjoară. Dumnezeu îl cheamă și i se oferă. La dispoziția lui se află o sursă infinită de energie și de putere spirituală.[702] I-a fost dată putința de „a mînca", de a primi și de a-și asimila grația divină. Este rîndul omului să se hotărască, să se formeze, să „se genereze" și să „semene în această viață germenele ființei sale veșnice", a cerului sau a infernului. Decizia îi aparține.

Libertatea omului este absolută. Există mulți factori care împiedică exercitatea acestei libertăți: ereditatea, pasiunile, temperamentul, falsele doctrine, „trupul" — pentru a spune totul. Dar toți acești factori, fiind limitați, nu pot distruge libertatea nelimitată a omului. Personalitatea omului este infinită; ca atare, ea reprezintă „mai mult" decît întregul univers sensibil.

În concepția lui Böhme, omul are o autonomie absolută. În fond, el nu are nevoie de nimic. Cerul și pămîntul, Paradisul și Infernul — totul îi aparține. Grația divină se află în om. Cristos există în el. Dumnezeu i s-a dat înainte de a se naște. Veșnicia s-a întrupat virtualmente în el, dar oare această virtualitate nu este în sine o dovadă de putere?

Omul este superior acestei lumi: ar trebui să-i fie stăpîn și rege. Dacă ar fi așa, oare e posibil ca ceea ce vine din această lume să ridice obstacole de nedepășit în fața salvării și perfecțiunii omului sau să reprezinte condiții indispensabile pentru existența lor?[703] Oare omul are de îndeplinit alt precept decît: fii tu însuți sau, mai exact, fă în așa

fel încît să devii tu însuți; devin-o efectiv „signatura" divină care trebuie să fii; realizează-ți ființa ideală, adevărata personalitate, readucînd la armonie haosul forțelor naturii pe care le porți în tine, făcîndu-le să servească întrupării spiritului care le domină și care, prin și în ele, își găsește puterea de acțiune?[704]

Acest personalism este profund înrădăcinat în gîndirea teozofului, fiind legat de doctrina böhmistă a răului — calitate a ființei și prin aceasta contingentă, evitabilă și depășibilă —, și antrenează un tip de relativism personalist destul de ciudat.

Dacă fiecare persoană umană este o reflectare și o reprezentare a lui Dumnezeu; dacă adevărata sa ființă și esență constau tocmai în faptul că reprezintă o teofanie și o întrupare individuală [a lui Dumnezeu]; dacă fiecare își îndeplinește continuu rolul, rămînînd sau mai degrabă devenind ea însăși, oare nu este clar că fiecare persoană ocupă un loc necesar în armonia veșnică a Înțelepciunii divine, formînd o anumită notă sau o anumită literă a marelui poem divin? Pe de altă parte, dacă fiecare persoană își îndeplinește funcția esențială devenind ea însăși, devenind din ce în ce mai personală, din ce în ce mai distinctă de celelalte, dacă fiecare persoană trebuie să exprime lumea și pe Dumnezeu în mod diferit, oare nu va trebui să stabilim diferențe individuale ireductibile între reexprimări, adică între gîndurile, convingerile, viziunile și percepția fiecăreia? Fiecare persoană vorbește pe limba ei; în fiecare persoană lumea și Dumnezeu se reflectă diferit. Am putea oare pretinde acestor persoane o credință unică, o religie comună? Oare nu trebuie să admitem contrarul, și anume faptul că această identitate de credință nu este decît o amăgire și că, pe măsură ce sufletul se cunoaște mai bine, pe măsură ce religia devine din ce în ce mai profundă, mai spirituală și mai autentică, ea devine din ce în ce mai personală, din ce în ce mai individuală, din ce în ce mai diferită de religia celorlalți?

Böhme acceptă concluzia că „darurile" lui Dumnezeu sînt individualizate; că religia fiecărei personalități îi aparține în exclusivitate.[705] Numai *litera* (literă moartă), opinia (*Meinung*), poate reprezenta același lucru pentru toți; dimpotrivă, spiritul este diferit în fiecare individ regenerat. Mai exact, în fiecare suflet se întrupează același spirit divin, același Logos, același Isus; dar fiecăruia și în fiecare el vorbește pe limba lui. Tema este aceeași, dar traducerea diferă. Sensul este același, dar reflectarea și proiectarea lui în fiecare suflet este personală.[706]

Consecințele practice ale acestei doctrine sînt grave. Se cunoaște importanța pe care o căpătase în mediile protestante, încă de la începutul Reformei, problema interpretării Scripturii. În general, în mediile

spiritualiste se admitea că, pentru a înțelege sensul rostirii divine, trebuia să fii inspirat de Dumnezeu, că însuși Duhul care dictase profeților revelația divină trebuia să-i inspire pe cei ce încercau să o înțeleagă și să-i pătrundă sensul. De asemenea, se admitea că, adevărul fiind unul, adevărata religie nu poate fi decît una; că între cei inspirați nu puteau exista neînțelegeri, omul spiritual fiind parte a aceluiași Duh care îi inspirase pe profeți și pe evangheliști. Nu este oare acesta sensul real și autentic al Scripturii la care putem ajunge prin inspirație? Efortul pentru a ieși complet din sfera opiniei, de a renunța la rațiunea raționantă și de a face apel la stăpînul interior, la intuiția mistică, nu trebuie oare făcut tocmai pentru a evita contradicțiile inerente interpretărilor „literei"?[707]

Pentru Jakob Böhme, problema se pune diferit. El nu ezită să invoce, precum toți predecesorii, divergențele comentatorilor învățați, incapacitatea teologilor oficiali de a pătrunde *sensul* Scripturii și de a face altceva decît să expună opinii omenești.[708] Cît despre doctori[709] și opiniile (*Meinungen*) pe care se străduiesc să le „dovedească" prin „raționamentele" rațiunii lor omenești, chiar prea omenești, Jakob Böhme vorbește cu un dispreț cordial. Ca toți spiritualiștii, el invocă inspirația directă a Duhului[710], certitudinea subiectivă, certitudinea cunoașterii, certitudine dată și garantată prin experiență nemijlocită și viziune metafizică, prin conștiința faptului că *primește* cunoașterea o dată cu inspirația, prin sentimentul foarte clar că nu el este sursa ultimă a propriilor doctrine și intuiții.[711] Dar există și alții care au pretenția de a fi suferit transformarea interioară a regenerării, de a fi primit darul cunoașterii și intuiției, de a fi fost inspirați de către Duh. Böhme nu le pune la îndoială nici sinceritatea, nici veridicitatea, nici măcar valoarea revelațiilor și a inspirațiilor primite. Dacă uneori nu se simte capabil să înțeleagă sensul revelațiilor, el nu trage concluzia că pretențiile ridicate sînt false. Darurile divine sînt multiple, fiecare îl vede pe Dumnezeu — dacă îl vede cu adevărat — sub un aspect propriu. Nimeni — cu excepția Omului-Dumnezeu — nu-l poate vedea și exprima în totalitate; și tocmai în aceasta constă diferența dintre om și Omul-Dumnezeu.

Și în ce privește interpretarea cărților sfinte trebuie distinse două planuri: 1. adevăratul sens al cuvintelor Bibliei, cuvinte cel puțin inspirate, nu poate fi înțeles decît de cei inspirați de Duh; 2. acest sens unic se traduce prin cuvinte diferite la autori diferiți, iar aceasta nu numai întru cît cuvintele folosite de fiecare dintre ei trebuie să difere, ci într-un sens și mai profund: înseși concepțiile diferiților autori sacri,

dar și ale celor care astăzi le citesc și le înțeleg, trebuie să fie distincte la nivel individual, căci ei își obțin din ei înșiși imaginile și conceptele prin care își traduc intuițiile și revelațiile.[712]

Cum se face că putem înțelege un cuvînt pe care îl auzim sau pe care îl citim? Ce înseamnă aceasta? Evident, aceasta presupune că acel cuvînt sau, în general, acea acțiune a obiectului perceput (sau a spiritului), comunicîndu-ni-se, acționează asupra sufletului nostru, stîrnește idei, gînduri, imagini; aceasta presupune faptul că există în noi posibilitatea (puterea) de a le produce și că, în plus, conținem și posedăm virtual puterea, materia din care ne folosim ideile și concepțiile.[713] La Weigel, aceste aprecieri duc la constituirea unui ineism ocazionalist, în care augustinismul și paracelsismul ajung la o sinteză ciudată. Sufletul conține totul în sine, dar este necesar ca o impresie venită din afară să îi declanșeze activitatea; în mod analog, s-ar putea spune că un instrument muzical conține virtual toate sunetele și melodiile pe care le poate produce; cu toate acestea, este necesar ca o impresie, o acțiune din afară să provoace emisia sunetelor.

Această comparație este instructivă în sens dublu și permite să înțelegem concepția lui Böhme. Nici un instrument nu poate produce toate sunetele posibile, prin urmare nu poate reproduce în totalitate și complet armonia infinită a universului creat și nici, *a fortiori*, armonia infinit de infinită a Înțelepciunii divine, a Duhului creator, a lui Dumnezeu. Fiecare instrument nu posedă decît o gamă limitată; fiecare posedă și un timbru propriu. Astfel, în armonia universului, fiecare ființă și în particular fiecare om trebuie să-și interpreteze partitura. Fiecare melodie reprezintă o imitație, o expresie, o transpunere a armoniei totale. Fiecare instrument contribuie cu ceva; aceeași melodie, interpretată la instrumente diferite, nu mai este exact aceeași.

Cam în acest fel — dînd termenului *signatură* o semnificație nouă, mai profundă — încearcă Böhme să explice sinteza dintre particular și general, dintre individualitatea ireductibilă și necesară a fiecărui om și armonia totală, universală, completă și supraesențială a lui Dumnezeu.

Sufletul omului cuprinde „signaturile" lucrurilor[714], ale noțiunilor, ale semnificațiilor termenilor, fiecare suflet avînd o coloratură diferită; ele sînt conținute în el precum sunetele în corzile unui instrument muzical. Sufletul nostru este un astfel de instrument. Cuvintele citite sau auzite provoacă în el rezonanțe; evident, numai notele potrivite pot acționa în acest fel asupră-i, căci, pe de altă parte, rezonanța nu repetă, ci transpune melodia primită inițial.

Înțeleasă în acest sens, doctrina „signaturilor" se suprapune peste teoria generală a ființei și cunoașterii, prelungind teoria calităților-forme sau a expresiilor esenței dinamice și spirituale a lucrurilor.[715] Orice cunoaștere a lucrurilor este deșartă — spune Böhme — dacă nu reprezintă o cunoaștere a „signaturilor" ce le exprimă esența. Însă aceste „signaturi" primordiale, acționînd asupra omului, „calificînd în el" în virtutea unei identități de esență și origine, a unei participări-reprezentări, nasc în el gînduri sau idei pe care le putem numi „signaturi" de gradul doi. Ele sînt și expresiile individualității persoanei sale, pentru că omul este cel care le produce din natura lucrurilor, pentru că aceste „signaturi" sînt consonanțele „signaturilor" esențelor și calităților lor și ale lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este cel pe care omul îl imită în ființa lui, după cum tot Dumnezeu este cel pe care lucrurile îl exprimă în ființa lor. Aceste gînduri nu sînt decît reflectări individualizate și particularizate, nuanțate și uneori deformate ale gîndirii și imaginației divine, ale *Fiat*-ului divin.[716]

În acest fel vedem cum se exprimă esența lumii temporale și ființa lucrurilor în gîndirea omului. Omul apare ca organ al rostirii divine, vorbind lumii — căci, devenind imagine divină, el îl revelă pe Dumnezeu —, și al răspunsului dat de lume — care devine inteligibilă în rațiunea intuitivă a omului — lui Dumnezeu.[717] Descifrînd sensul etern al universului, cunoașterea și gîndirea omului reprezintă punctul ultim al evoluției lumii; punctul ultim etern al istoriei ei, în și prin care timpul întîlnește veșnicia, se ridică pînă la ea și devine o parte a ei.[718] Putem deduce de ce — în virtutea participării libere a ființelor la ființare — a fost necesară lumea temporală. Între ideea divină și realitate (*Wirklichkeit*) există un *hiatus irrationalis*; într-un anumit sens, gîndirea divină este mai puțin bogată decît realitatea. Ea se îmbogățește în și prin creatură. Lumea este mai bogată după sfîrșitul istoriei decît era înaintea începutului ei, iar formele de ființare „însemnate" în gîndirea omului au ceva nou față de modelul veșnic pe care îl realizează lumea divină a Înțelepciunii. Multiplicitatea reală a ființelor conține un moment suplimentar de iraționalitate față de lumea gîndirii și imaginației divine; dar lumea reală, încercînd să realizeze lumea Înțelepciunii, se distinge calitativ de ea: libertatea irațională a acțiunii creaturii ce participă la propria ființare, la determinarea și salvarea ei, introduce cu necesitate un element nou și imprevizibil, un element pe care Dumnezeu însuși nu l-ar putea realiza fără această participare.

Dumnezeul Sf. Augustin, creînd omul fără el, nu a voit în nici un chip să îl salveze fără participarea lui; se poate spune că Dumnezeul lui Luther, creînd omul de unul singur, și-a asumat de la sine putere salvarea lui; Dumnezeul lui Böhme, nevoind să salveze omul fără el, îl lasă să participe la propria creație.

VII

Revenim la om, la raporturile lui religioase cu Dumnezeu, la individualismul personalist care ne-a surprins la Böhme. Teoria „signaturilor" clarifică în chip nou ceea ce doctrina omului ca *microcosmos* și *microtheos* ne-a permis să întrezărim.

Dacă, așa cum spune Böhme, omul poartă în sine totalitatea „signaturilor"; dacă el „conține" virtualmente totalitatea gîndurilor pe care le va putea „forma" efectiv; dacă el însuși este „cartea" ce conține universul, pe Dumnezeu și Biblia — oare care ar fi valoarea religioasă a învățăturii primite? Oare nu s-ar putea face definitiv abstracție de Cărțile Sfinte? Revelarea lui Dumnezeu, ce coincide cu revelarea în om a universului, cu propria revelare a sinelui, nu este oare legată de revelarea scripturistică? Oare nu se poate împlini sub impulsul direct inspirat de Dumnezeu, de Sfîntul Duh?

Arătam cît de dificilă era problema valorii formelor pozitive ale religiei pentru un Franck sau un Weigel. La Franck întîlnim un relativism istoric, la Weigel — doctrina Scripturii, ca *obiectum* și verificare a inspirației. Böhme urmează fidel calea trasată de cei doi gînditori.[719] El merge mai departe decît ei. În fond, Biblia nu îi este indispensabilă, iar religiile pozitive nu au decît o valoare extrem de restrînsă — dacă au o valoare și dacă valoarea nu este negativă. Fiind personală, orice credință este bună, presupunînd că este profundă și sinceră; orice credință poate duce la mîntuire.[720]

Dar să nu tragem concluzia că Böhme dezaprobă valoarea religioasă și morală a Scripturii. El susține că s-ar putea face abstracție de ea; mulți necredincioși și necreștini — de exemplu, vechii păgîni, turcii sau locuitorii insulelor —, dat fiind că nu au auzit vorbindu-se despre Cristos sau despre Isus, au aparținut, și nu într-o mai mică măsură, adevăratei Biserici, Bisericii invizibile a aleșilor.[721] Scriptura rămîne un ajutor important pentru om; ea este adevărata revelație a adevăratului Dumnezeu.

Bineînțeles, Fiul poate fi venerat în Tatăl, fără să putem sau să știm să-l distingem de acesta; dar, pe de altă parte, imaginea (*Vorbild*) lui

Cristos oferă imaginației noastre modelul pe care încearcă să-l imite și să-l reproducă în noi, forma în care încearcă să se toarne; ea devine astfel sursa reală din care sufletul își extrage forța ce îi lipsește, forța care îi permite omului să învingă la rîndu-i ispita, răul și păcatul și să renască în lumină, dominînd în sine forțele contrare ce îl poartă spre neantul arzător al propriului abis.

Se pare că rolul lui Cristos nu a încetat să crească o dată cu evoluția gîndirii lui Böhme.[722] De la simplu înlocuitor al lui Lucifer, el devine din ce în ce mai evident elementul central al întregii evoluții teocosmice. În Isus se concentrează din ce în ce mai mult divinul din Dumnezeu, iar o dată cu depersonalizarea „persoanelor" divine și a divinității abstracte sau supranaturale, Isus este cel ce îl întruchipează pe Dumnezeu din ce în ce mai clar. Inima și lumina lui Dumnezeu, centrul ființei sale, perfecțiunea personalității sale, este *Dumnezeul* din Dumnezeu. În plus, Isus este cel care se întrupează, cel care găsește în persoana lui Cristos acel *obiectum*, acel *Gegenwurf* veșnic ce îl revelează pe Dumnezeu în mărginit.

Credința lui Böhme devine din ce în ce mai cristocentrică. *Testamenta Christi* arată calea de urmat pentru ca omul să-și găsească mîntuirea: omul se generează pentru veșnicie cu și în Cristos, murind și renăscînd o dată cu el și în el; Cristos este cel care oferă omului acea hrană cerească ce îi înalță și îi transfigurează ființa.

Pe de altă parte, nu este mai puțin adevărat că Böhme păstrează o libertate suverană — ale cărei temeiuri metafizice le-am examinat — în raport cu formele concrete ale credinței, ale riturilor și formulelor dogmatice.[723] Problema gravă — mai ales pentru luteranii dogmatici — a destinului celor care nu au auzit niciodată vorbindu-se despre Cristos sau religia sa, problema locuitorilor insulelor, nu îl preocupă. Bunătatea divină îi permite să găsească o soluție satisfăcătoare. Evident, este indubitabil faptul că Dumnezeu nu a putut sorti întunericului veșnic toată această mulțime de oameni care nu au avut ocazia să audă cuvîntul lui Dumnezeu și care nu puteau dobîndi o *fides ex auditu* (credință din auzite). Dar oare le era cu adevărat necesară? Nu era oare clar că Dumnezeu — sau Isus — nu vor ține cont de modul sau de numele sub care îl venerau credincioșii? Or, ei puteau foarte bine să-și îndrepte rugăciunile către Tatăl, cum fac evreii sau turcii — și ce importanță are? Nici una, presupunînd că rugăciunea este sinceră și profundă, că reprezintă o negare a eului egoist, că este pătrunsă de iubire. Dumnezeu va lumina aceste suflete și va naște în ele spiritul Fiului său Isus, adevăratul Dumnezeu al iubirii. În cazul în care credința lor reprezintă

o tensiune între voință și imaginație, grația divină le va putea trezi în inimă această imagine veșnică și adormită, va face să se întrupeze în ele propria imagine veșnică pe care Dumnezeu a imaginat-o în Înțelepciune.[724]

Contează să fii, nu să cunoști; din punctul de vedere al mîntuirii individuale, o viață bună este mai importantă decît o doctrină bună.[725] Nici cunoașterea istorică, nici cunoașterea metafizică nu sînt indispensabile mîntuirii. Pentru Böhme, prima nu este posibilă fără cea de-a doua; pentru el, cunoașterea este indisolubil legată de renaștere.[726] Dar asta este valabil numai pentru Böhme; pentru alții, situația este total diferită. Dacă ei își împlinesc menirea în această lume, dacă și-au învins întunericul și lasă lumina să strălucească, dacă, prin urmare, ritmul vieții și al ființei lor corespunde ritmului veșnic al vieții divine, ei se află pe calea cea bună. Sursele energiei divine se vor deschide, iar Dumnezeu, Tatăl tuturor oamenilor, al întregii creații, îi va ajuta să-și atingă perfecțiunea, să-și întrupeze idealul, să-și realizeze imaginea (*Vorbild*) veșnică, să facă astfel încît, în ei, timpul să coincidă cu veșnicia.[727]

În plus, cum am văzut mai sus, viața temporală este o luptă, o perioadă — prea lungă sau prea scurtă — de pregătire, de încercare, de concretizare, de acțiune orientată spre o împlinire, împlinire pe care nu o vom atinge niciodată pe pămînt, spre o reintegrare pe care, în calitate de fragmente vii ale unei ființe fragmentate, nu o vom putea retrăi niciodată pe pămînt. Știm că pe acest tărîm nu vom fi niciodată decît pasageri, că niciodată nu vom ajunge la un capăt, la o stare definitivă, la o stabilitate. Toată viața ne vom afla într-un echilibru instabil pe care îl vom menține cu un efort perpetuu, efort ce poate fi distrus definitiv printr-o relaxare a tensiunii sau a activității interioare. Oare ce ne poate aduce în această luptă cunoașterea istorică propusă creștinilor sub numele de credință?

Nu cunoașterea în sine a acestei „povești" ne va putea mîntui. Povestea lui Adam și a lui Cristos, repetă Jakob Böhme urmîndu-i pe Sebastian Franck și Valentin Weigel, nu este pur și simplu o poveste. Ea are un sens profund, un sens mistic, un sens ce se aplică tuturor și fiecăruia în parte. Ea trebuie trăită, nu numai cunoscută.

Sensul acestei povești este căderea omului datorită propriei greșeli și mîntuirea lui datorită grației divine și propriei acțiuni. Povestea nu ne aduce decît garanția posibilității mîntuirii. Drepții vechii legi nu aveau nevoie să cunoască venirea lui Cristos; le era suficient să creadă în promisiunea divină care le garanta victoria și eliberarea ultimă. La

fel se întîmplă și cu turcii sau cu păgînii: prea puțin contează că se înșală în privința naturii exacte a persoanelor divine sau că divinizează natura, luînd expresia drept cel care se exprimă — presupunînd că știu că Dumnezeu este bun și că trebuie iubit, presupunînd că-l iubesc cu adevărat și că-și iubesc aproapele, presupunînd că sînt încredințați că au puterea de a face bine și că este de datoria lor să se îndepărteze de rău, presupunînd că acționează potrivit acestei credințe: restul contează prea puțin.[728] Evident, restul nu reprezintă decît proiecțiile propriilor trăsături de natură socială, ale trăsăturilor generale ale poporului lor asupra divinității. Este esențial ca sufletul să depășească aceste convingeri și să trăiască o viață de credință. Dumnezeu îi va apărea într-un fel sau altul după cum sufletul îi este de-un fel sau de altul. Iar Cristos, întruparea în om a lui Isus, esență divină din Dumnezeu, se va naște în suflet, indiferent dacă sufletul crede sau nu în divinitatea sa, indiferent dacă aparține unei religii sau alteia, unei Biserici sau alteia dintre cele care se luptă în această lume pămîntească. Adevărata Biserică se află acolo unde există iubire. Iar Dumnezeu are supuși și copii în toate religiile.[729]

Aici personalismul metafizic al lui Böhme se întîlnește cu personalismul său religios; iar doctrina „signaturilor", afirmînd valoarea absolută a tuturor expresiilor (teofaniilor) divine, ajunge la o doctrină a toleranței și a iubirii în care libertatea absolută a omului și bunătatea absolută a lui Dumnezeu coincid.

NOTE

1. Cf. Émile Bréhier, „L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec", *Revue de métaphysique et de morale*, 1919, pp. 443 și urm.

2. Această pretenție paradoxală a rațiunii apare în istoria filozofiei atît în dialectica lui Platon sau a lui Plotin, cît și în teologia mistică a lui Dionisie [pseudo-Areopagitul], la Nicolaus Cusanus și la Schelling, la Hegel și la Hermann Cohen.

3. Expunem aici conținutul esențial al teologiei așa-zise negative. Cf. studiul nostru *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, Paris, 1923, pp. 132 și urm.; cf. și textele adunate de R. Otto în *Das Heilige*, pp. 32 și urm. Acest demers al gîndirii nu are nimic extralogic: cf. Émile Meyerson, *Identité et réalité*, Paris, 1908; ed. a III-a, Paris, 1926; *De l'explication dans les sciences*, Paris, 1922; *La déduction relativiste*, Paris, 1925.

4. Cf. Hermann Cohen, *Die Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1902, pp. 69, 203, 498 etc.

5. Neantul ființei și neantul cunoașterii. Nimeni nu a dezlegat mai bine această dialectică internă ca Fichte. Cf., în afara lucrărilor clasice semnate de H. Löwe și Xavier Léon, excelenta carte a lui G. Gurvitsch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen, 1923.

6. Cf. studiul nostru, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, pp. 132 și urm. și 152 și urm.

7. Ioannes Scotus Eriugena a demonstrat acest lucru cît se poate de clar. Cf. *De divisione naturae*, Migne, P.L., CXXII, col. 510D, 681A și 825C.

8. Ne permitem să reluăm o comparație folosită în altă parte: considerînd mulțimea tuturor fracțiilor situate între unu și zero și limitînd universul la această mulțime, unu și zero vor fi în aceeași măsură „în afara" mulțimii. La fel, neantul și infinitul sînt în afara mulțimii mărimilor finite care alcătuiesc lumea noastră.

9. Soluția lui Böhme — preluată de idealismul german — va consta în a stabili ca principiu explicativ relația de exprimare în toate formele ei. Avantajul acestei metode rezidă în presupunerea implicită a diferenței dintre lucrul exprimat și manifestarea acestuia, cf. *De signatura rerum*, VII, 13. *Ibid.*, XIV, 1: „Die Schöpfung oder ganze *Creation* ist anders nichts als eine Offenbarung des allwesenden, ungründlichen Gottes: alles was Er in seiner Ewigen unanfänglichen Gebärung und Regiment ist, dessen ist auch die Schöpfung, aber nicht in der Allmacht und Kraft, sondern als ein Apfel auf dem Baum wächset, der ist nicht der Baum selber, sondern wächset aus Kraft des Baums."

10. Cf. H. Delacroix, *Étude sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, Paris, 1900, p. 175.

11. Trebuie menționat faptul că Sebastian Franck făcuse o parafrază latină a *Teologiei germanice* (cf. A. Hegler, *Sebastian Franck's lateinische Paraphrase der deutschen Theologie*, Tübingen, 1901) și că Valentin Weigel scrisese o introducere („Kurzer Bericht und Anleitung") chiar pentru această *Teologie germanică*.

12. S. Franck, *Paradoxa*, Jena, 1909, § 23: „Gott, der selbständige, unbewegliche, unwandelbare Gott ist [...] willenlos, affectlos, begierdelos."

13. Cf. V. Weigel, *Studium universale*, Halle, 1617, V. p. 3, și *Von der seligmachenden Erkenntniss Gottes*; ap. A. Israel, *V. Weigels Leben und Schriften*, Zschoppau, 1888, p. 97: „*Absolute* allein und für sich selbst [...] ist und bleibt Gott personloss, zeitloss, stelloss, wirkloss, willoss, affectloss [...] wirket nicht, will auch nichts" etc. — 122: „Aber *respective*, in, mit und durch die Creatur wird er persönlich, wirklich, willende, begehrende, nimmt Affect an sich."

14. Am urmărit mai sus demonstrația existenței lui Dumnezeu din *De triplici vita*, cf. *supra*, p. 257, care pleacă de la dorința de Dumnezeu pentru a ajunge la existența sa. Tema este clasică și o regăsim — chiar dacă sub altă formă — pînă la Sfîntul Augustin și la Plotin.

15. Cf. *supra*, p. 99, și *Mysterium Magnum*, VI, 7; *De signatura rerum*, IV, 3; XIV, 11; *De electione gratiae*, V, 13–18.

16. Cf. *supra*, p. 112, și *Quaest. theos.*, VI, 18; *Clavis*, 46. *Mysterium Magnum*, XI, 36: „Dieses haben die weisen Heiden vermerkt und sie vor Gott geehret, weil ihnen der wahre Gott, der ausser aller Natur in sich selber wohnet, nicht bekannt war." *Sex puncta theosophica*, V. 13: „... diese Welt [...] einen eigenen Naturgott hat [...] als nemlich die Sonne."

17. Cf. *supra*, p. 198; *Sex puncta theosophica*, II, 15; *De signatura rerum*, III, 35; IX, 1. *De electione gratiae*, II, 20; *Mysterium Magnum*, XI, 9; *Kurzer Extract*, 1.

18. „Dumnezeu în afara naturii și a creaturii". Cf. *De electione gratiae*, I, 16; *Mysterium Magnum*, LX, 38; *Sex puncta theosophica*, I, 9; I, 30. *De signatura rerum*, III, 2: „Ausser der Natur ist Gott ein *Mysterium*, verstehet in dem Nichts, dan ausser der Natur ist das Nichts."

19. *De electione gratiae*, I, 21: „... nim weg Natur und Creatur."

20. Cf. *De signatura rerum*, XVI, 2.

21. Cf. *De electione gratiae*, IX, 12; II, 28. Gichtel rezumă textul după cum urmează: „Gott wäre ohne die Natur nicht offenbar"; *De testamento Christi S. Baptism*, I, 1, 2.

22. Cf. *Sex puncta theosophica*, prefață; *Mysterium Magnum*, LXVIII, 19.

23. *Clavis specialis*, 1: „Gott ist Nichts, gegen die Creatur zu rechnen und ist der Ungrund und Alles." *Quaestiones theosophicae*, II, 13: „Gott [...] wird darum ein Nichts genannt dass er unbegreiflich und unaussprechlich ist." *Mysterium Magnum*, LX, 38: „Gott hat ausser der Natur und Creatur keinen Namen." Cf și *Clavis*, prefață.

24. Cf. *De electione gratiae*, II, 21 și urm. *Sex puncta mystica*, VI, 2: „*Mysterium Magnum* ist nichts als die Verborgenheit der Gottheit, mit dem Wesen aller Wesen." Cf. *Die signatura rerum*, III, 2, citat *supra*, n. 18; *Mysterium pansophicum*, V, 5 și 6. *Clavis*, VI, 20: „Das *Mysterium Magnum* ist ein *Subjectum* der Weisheit [...] im *Mysterio Magno* urständet die ewige Natur." — 23: „*Mysterium Magnum* oder *Chaos*." Cf. *De signatura rerum*, XVI, 30; titlul celebrei lucrări a lui Böhme este *Mysterium Magnum*.

25. Rațiunea naturală (*Vernunft*) aparține „acestei lumi" și provine din astrul sau din spiritul acestei lumi, sau măcar din cel de-al treilea principiu; ea este un fragment al inteligenței (*Verstand*) și nu își poate depăși domeniul natural, domeniul ființei finite, fragmentate. *De signatura rerum*, XIII, 5: „... der vernünftige [Geist] urständet im Gestirne, aber der Verstand komt alleine von Gott." *Ep. th.*, LV, 4: „... das Vernunftforschen gehet nur bis in sein *Astrum* der äusseren Welt, daraus die Vernunft urständet."

26. La Böhme, termenul *be-greifen* păstrează ceva din semnificația primordială a lui *greifen*, a prinde; *um-greifen*, a cuprinde.

27. *Quaestiones theosophicae*, I, 1: „Gott [...] ist tieffer als sich ein Gedanke schwingen mag; ja wan man hundert tausend Jahre aneinander Zahlen ausspreche von seiner Grösse und Tieffe, so hätte man doch nicht angefangen

seine Tieffe auszusprechen, dan Er ist die Unendlichkeit. Alles was kan gezehlet und gemessen werden, das ist natürlich; aber die Einheit Gottes kan nicht ausgesprochen werden."

28. *Mysterium Magnum*, XLIII, 3: „Alsoweit ist die Vernunft kommen, mehr weiss sie nicht, was Gott und wo Gott sey? Sie weiss nicht dass Er alles Wesen ist, und durch alles Wesen wohnet unde keine Stäte besitzet, auch keinen Ort noch Raum darf zur Wohnung und dass Er, so viel Er Gott heisset, doch kein Wesen ist, sondern gegen dem Wesen gleich als ein Nichts ist, und da Er doch durch Alles ist, und sich selber dem Wesen wirkende einergibt, gleichwie der Sonnen-Kraft der Frucht, aber nicht von aussen hinein, sondern von innen heraus wirket zu seiner Selbst-Offenbarung mit der Creatur und ihrem Leben, und dass die Natur und Creatur seine Offenbarung ist; so sie dieses recht verstünde, so hätte sie alhie keine weitere Frage." Cf. *Clavis*, prefață.

29. Cf. *supra*, p. 192.

30. *De testament. Christi*, prefață, 23: „Hierzu gehöret nun nicht grosse Kunst oder Wissenschaft, sondern nur kindlische Einfalt und Demuth. Der Bauer ist deme so nahe als der Doctor, sie müssen alle in die Einfalt Christi in Gehorsam treten, und mit dem verlornen Sohne und Zöllner in Tempel kommen; Es ist kein anderer Weg darzu." Luteranii — mai ales cei rigizi — se rezumă la litera textului; or, acesta este motivul pentru care ei nu o înțeleg și se risipesc în opinii divergente; pentru a o înțelege, trebuie să o depășești și să ajungi la spirit. *Mysterium Magnum*, LX, 48: „Dieser Streit um die Buchstaben ist wol recht die verwirrete Zunge auf dem hohen Thurme der Kinder Nimrods zu Babel, dan derselbe hohe Thurm ist eine Figur der Facultäten der hohen Schulen, da die einige Göttliche Zunge verwirret und in viel Sprachen verkehret wird, dass ein Volk das ander nicht verstehet, dass man um den einigen Gott zanket, in dem wir leben und sind, dadurch doch ja das Reich der Natur in seinen Wundern offenbar, und in figürliche Wunder gebracht wird." *De testam. Christi S. Baptism.*, II, I, 28: „Aller Streit komt daher, dass man denselben Himmel, darinnen Christus zur Rechten Gottes sitzet, nicht verstehet, dass er in der Welt sey, dass die Welt im Himmel stehe, und der Himmel in der Welt, und ineinander sind, wie Tag und Nacht."

31. Cf. *Mysterium Magnum*, prefață, 6 și 7. Despre distincția dintre intelect (*Vernunft*) și inteligență (*Verstand*), cf. *Mysterium Magnum*, LXVIII, 19.

32. *De electione gratiae*, II, 21: *Mysterium* der ewigen Natur; — 24: *Mysterium* der zeitlichen Natur; — 25: *Mysterium* dieser Welt. *Mysterium Magnum*, IV, 13: Geistlich *Mysterium* der Lichtwelt. *De electione gratiae*, VIII, 25: *Mysterium* der Sele; — 26: das äussere *Mysterium*; — 25: das innere *Mysterium*.

33. *Sex puncta mystica*, VI, 2: „Und gehet ein Mysterium aus dem anderen." Martin Ruland, *op. cit.*, s.v.: *Mysterium magnum est prima omnium re-*

rum materia. Cf. Paracelsus, *Philosophia ad Athenienses*, Werke, VIII, ed. Huser, pp. 1–2, 4–7 și 28–29; *De elemento Aeris*, *ibid.*, pp. 58–59.

34. *De signatura rerum*, VI, 8: „Das Grosse *Mysterium* [...] wie es urständet; Dan Gott hat alle Dinge aus Nichts gemacht, und dasselbe Nichts ist er selber."

35. Cf. *Mysterium Magnum*, XI, 9 și 36; *Clavis*, 96.

36. Cf. și *De triplici vita*, XIII, 31; *Sex puncta theosophica*, prefață.

37. *Mysterium = Chaos*; cf. *Clavis*, 23.

38. Cf. *Epistolae theosophicae*, XX, 3.

39. *Clavis*, 19: „Sie [die Weisheit] ist das Grosse *Mysterium* Göttlicher Art, den in ihr werden die Kräfte, Farben und Tugenden offenbar [...]. Sie ist das rechte Göttliche *Chaos* als eine Göttliche *Imagination.*"

40. Cf. *Epistolae theosophicae*, XX, 3; É. Boutroux, *Le philosophe allemand Jacob Boehme*, p. 13.

41. Omul este *microcosmos* și *microtheos*. Cf. *supra*, p. 107, și *Tabulae principiorum*, III. El reprezintă cele „trei principii". *Mysterium Magnum*, XXXII, 6: „Dan ein jeder Mensch hat diese drei Welten an und in sich." *Ibid.*, XI, 20: „Der Mensch hat allein einen dreifachen Leib und Geist."

42. Cf. *Mysterium Magnum*, XV, 10. *Sex puncta theosophica*, VII, 30: „Also ist der Mensch nach der Person das grosse *Mysterium* in den drei Welten."

43. Cf. *De aequanimitate*, I, 21; *De vita mentali*, 42 și 43; *Theoscopia*, I, 6.

44. Cf. *Theoscopia*, I, 2.

45. *Sex puncta theosophica*, VII, 14: „Die äussere Vernunft meinet, wenn das äussere Auge sehe so ist es gut, es sei sonst kein Sehen mehr." — 21: „Die äussere Vernunft weiss nicht mehr von der Selen Urstand als eine Kuh von einer neuen Stalltür [...] und [...] trachtet nach dem was die äussere Welt hat." Cf. *Theoscopia*, I, 2.

46. *Apologia contra Balth. Tilken*, I, 369: „Und derselbe Funke hat die Göttliche Wesenheit [...] und darinnen die Weisheit mit der Himmlischen Tinktur." Cf. *Mysterium Magnum*, XXXVI, 50.

47. Cf. *Mysterium pansophicum*, IX, 2.

48. Cf. *Apologia contra Balth. Tilken*, I, 367; II, 16 și 172.

49. Cf. *Epistolae theosophicae*, XVI, 6 și urm.; XXXV, 5 și urm.; *Anti-Stifelius*, II, 85 și urm.

50. Cf. *De electione gratiae*, IX, 34; XII, 16 și urm.

51. Cf. *Mysterium pansophicum*, I și II; *Mysterium Magnum*, L, 50.

52. Sîntem obligați să folosim în mod echivoc termenul „ființă": 1. în calitate de produs și de solidificare a devenirii dinamice care îl impune; 2. în calitate de esență a însești acestei deveniri.

53. Cf. É. Boutroux, *Le philosophe allemand Jacob Boehme*, pp. 16–17.

54. Este vorba despre F. von Baader, J. Hamberger, H. Martensen, É. Boutroux și H. Bornkamm; ceilalți istorici au comis această eroare. Evidențiind personalismul teozofului, P. Hankammer nu vede în el decît elementul tradi-

țional al concepției creștine despre Dumnezeu, element pe care Böhme l-a abandonat treptat. Dar tocmai contrarul este adevărat.

55. Cf. H. Schwarz, *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*, Heidelberg, 1913, pp. 555 și urm.

56. Cf. Chr. F. Baur, *Die christliche Gnosis*, Tübingen, 1835, pp. 557 și urm.; *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung*, III, Tübingen, 1843, pp. 261 și urm.

57. Cf. M. Carrière, *Die Philosophische Weltanschauung des Reformationszeitalters*, Stuttgart, 1847, pp. 607 și urm.; I. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*[4], I, Berlin, 1896, pp. 532 și urm.; W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*[5], Leipzig, 1904, pp. 107 și urm.; P. Deussen, *Jakob Böhme*, Leipzig, 1922.

58. F.H. Bradley, „Metaphysics in the finding of bad reasons for what we believe on instinct"; ap. Muirhead, *Contemporary British Philosophy*, London, 1924, p. 79.

59. Folosim termenul „persoană" într-un sens mai larg decît Böhme, care îl aplică doar omului și lui Dumnezeu în măsura în care acesta participă la omenire. Dar este numai o diferență de terminologie.

60. Böhme nu își numește adversarii, dar nu ne este greu să îi recunoaștem.

61. De exemplu, *De electione gratiae*, I, 3: Dumnezeu este „in sich selber Naturlos sowohl Affect- und Creaturlos". Cf. S. Franck, *Paradoxa*, § 23, și V. Weigel, *Studium universale*, V, p. 3, citat *supra*, nn. 12 și 13.

62. *De electione gratiae*, I, 4: „... heisset und ist der einige Gott, *welcher sich in sich selber fasset und findet*" (s.n.).

63. Cf. Meister Eckhart, *Deutsche Mystiker*, II, ed. Pfeiffer, Leipzig, 1857, pp. 181, 242, 246, 529 și 537. Pentru această idee de divinitate superioară lui Dumnezeu, cf. H. Delacroix, *Étude sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, Paris, 1900, pp. 170 și urm.

64. Nu ignorăm faptul că s-ar putea aduce drept obiecție voluntarismul și vitalismul lui Meister Eckhart, citînd faimoasele formule ale lui *sunder warumbe* (*Deutsche Mystiker*, II, p. 146), precum și pasajul nu mai puțin faimos din predicile sale: „Swer daz Leben frâgete tûsent jâr: Warumbe lebestu solt ez antwürten, ez spreche nit anders wan: Ich lebe darumbe daz ich lebe", precum și expresiile atît de caracteristice din lucrările sale latinești: *Quandam bullitonem sive perfusionem sui in se, fervens et in se ipso se ipsum liquescens et bulliens [...]. Vita enim quandam dicit exscaturationem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto quodlibet sui in quodlibet sui, antequam se effundit et ebullit extra* (cf. H.S. Denifle, *Meister Eckharts lateinische Schriften*, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, II, p. 560, Berlin, 1887). S-ar mai putea cita și altele (cf. textele reunite de R. Otto, *Aufsätze das Numinöse betreffend*, Gotha, 1923, pp. 132–135; *West-Östliche Mystik*, pp. 237–243) și, cum spunea H. Delacroix, *op. cit.*, p. 172: „Întregul sistem al lui Eckhart nu este decît un efort pasionat și de lungă durată menit

să așeze viața și mișcarea în Ființa însăși." Nu este mai puțin adevărat faptul că mistica lui Meister Eckhart este o mistică a deificării și a eliberării sufletului de limitele Ființei și ale finitudinii; sufletul eckhartian, sustrăgîndu-se de la tot ce l-ar putea fixa, se sustrage sieși (cf. *ibid.*, p. 173) și se afundă în abisul insondabil al divinității fără a-i putea găsi vreodată temeiul (care de altfel nici nu există). Astfel, „wan die Sele überkommt (îl depășește pe Dumnezeu pentru a se cufunda în divinitate) so versinket sie immer mehr in den Abgrund der Gottheit, also, das sie nimmer Grund findet" (*Deutsche Mystiker*, II, p. 50). Or, concepția și dorința lui Böhme sînt total diferite. El caută să se elibereze de vanitate (*von der Eitelheit los zu werden*) prin afirmarea sinelui, prin realizarea adevăratului eu, a „ideii" sale veșnice. Este foarte semnificativ faptul că Böhme, preluînd imaginea clasică (cf. *supra*, p. 147) a fierului incandescent, nu o folosește pentru a arăta fuziunea omului cu Dumnezeu sau transfigurarea omului sub acțiunea grației divine, ci, dimpotrivă, pentru a sublinia faptul că omul rămîne om la fel cum fierul rămîne fier.

65. „Gott wird und entwird."

66. Cf. *supra*, pp. 130 și 245. *Sex puncta theosophica*, I, 19: „Also ist das Wesen der Gottheit [...] gleich als ein Rad oder Auge, da der Anfang immer das Ende hat." — 21: „Und ist zugleich der Ungrund der Ewigkeit der sich in sich selber im Grund erbieret." *Mysterium Magnum: Kurzer Extract*, 2: „Er hat nichts das er wollen kan als nur sich selber zu *einem Grund und Stäte seiner Ichheit*; Er hat nichts dass er fassen kan als nur das Ein, *darin fasset er sich in eine Ichheit*" (s.n.).

67. *Mysterium Magnum*, I, 1: „Er gebäret von Ewigkeit zu Ewigkeit sich selber in sich." — 8: „... ein in sich selber Wirken, sich selber Gebären und Finden oder Empfinden [...]. Er ist Zeit und Ewigkeit." *Mysterium Magnum: Kurzer Extract*, 3: „So ist nun der Ausgang ein Geist des unsichtbaren Willens und Wesens, und eine Offenbarung des Ungrundes durch den Grund der Einheit: Durch welchen Ausgang sich der Wille des Ungrundes dem Ungrunde entgegenwirft, als ein *Mysterium* der Allwissenschaft, mit welchem Ausgange die Ursache und Urstand aller Schiedlichkeit der Einheit des einigen ungründlichen Willens durch seinen eigenen Grund seiner eingefassten Selbheit verstande wird, auch der ewige Anfang der Bewegniss und Ursache des Lebens, welche Bewegniss eine immerwährende Lust des Willens ist: Dan der Wille schauet also die Einheit durch die Bewegniss und Ursache des Lebens, wie die Einheit durch des Willens Bewegniss in unendlicher Vielheit stehet, auf Art und Weise wie das Gemüthe eine Einheit und Quellbrunn der Sinnen sey da eine solche Tieffe der Vielheit aus dem einigen Gemüthe entspringet welche anzählbar sind." Dumnezeul lui Böhme este astfel o *coincidentia oppositorum* (unitate a contrariilor), dar nu în sensul lui Nicolaus Cusanus sau al lui Valentin Weigel. Pentru Weigel, ca și pentru Cusanus, Dumnezeu este sinteza repaosului și mișcării pentru că, de fapt, nu este nici unul, nici celălalt. El este sursa amîndurora și limita lor comună, fiindu-le

totuși exterior. Pentru Böhme, Dumnezeu este sinteza contrariilor întrucît le conține în sine.

68. *De signatura rerum*, III, 1: „Günstiger Leser, merke den Sin recht: wir verstehen nicht mit solcher Beschreibung einen Anfang der Gottheit, sondern wir zeigen euch die Offenbarung der Gottheit durch die Natur; dan Gott ist ohne Anfang und hat einen ewigen Anfang und ein ewig Ende, das ist Er selber, und die Natur der innern Welt ist in gleichem Wesen von Ewigkeit, wir geben euch dis vom Göttlichen Wesen zu verstehen." *De electione gratiae*, I, 5: „Als nemlich: Der erste unanfängliche Einige Wille, welcher weder Böse noch Gut ist, gebieret in sich das Einige ewige Gute, als einen faslichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn ist, und doch in dem unanfänglichen Willen gleich-Ewig; und derselbe andere Wille ist der ersten Willens ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit, da sich das Nichts in sich selber zu Etwas findet; und das Unfindliche, als der ungründliche Wille, gehet durch sein ewig Gefundenes aus, und führet sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selber."

69. Böhme pleacă de la *Ungrund* pentru a ajunge la Dumnezeu; acesta este scopul lui permanent. Dar cum acest termen al evoluției divine este singurul termen real — de fapt, singurul termen important —, se întîmplă deseori să sară peste una sau alta dintre etapele dezvoltării. Böhme nu este Hegel, iar rectificarea construcției dialectice nu îl preocupă; pe noi ne preocupă și de aceea ne-am străduit să reconstituim în expunere toate etapele, „relaxînd" trama deducției pe care Böhme o condensează deseori într-o singură propoziție. Cf., de exemplu, *Mysterium Magnum: Kurzer Extract*, 3 și 4.

70. *Mysterium pansophicum*, II, 2: „Itzt wird erkant das die Sucht eine *Magia* ist, und der Wille ein *Magus* und dass der Wille grösser ist als die Mutter die den gibet: dan er ist Herr in der Mutter."

71. *De signatura rerum*, II, 7: „Wir verstehen, dass ausser der Natur eine ewige Stille und Ruhe sey, als das Nichts; und dan verstehen wir, dass in dem ewigen Nichts ein ewiger Wille urstände, das Nichts in Etwas einzuführen, dass sich der Wille finde, fühle und schaue, dan im Nichts wäre des Wille ihme nicht offenbar; so erkennen wir aber, dass sich der Wille selber suche, und in sich selber finde, und sein Suchen ist eine Begierde, une sein Finden ist der Begierde Wesen, darinnen sich der Wille findet." *Mysterium Magnum*, III, 22: „Dan wenn alles nur Eines wäre, so wäre ihm das Eines nicht selber offenbar." *De electione gratiae*, I, 9: „Denn in der unnatürlichen, uncreatürlichen Gottheit ist nichts mehr als ein einiger Wille, welcher auch der Einige Gott heist, der wil auch in sich selber nichts mehr, als nur sich selber finden und fassen, und aus sich selber ausgehen, und sich mit dem Ausgehen in eine Beschaulichkeit einführen."

72. *Mysterium Magnum*, XXIV, 27: „Denn Gott ist gegen der Creatur als ein Nichts, so aber die Creatur ihre Begierde in Ihm (als in das Nichts) einführet, so wird die Creatur des Nichts Etwas, und wallet und wirket das Nichts

im Etwas der Creatur, und die Creatur im Nichts; und in dem Wirken mag keine *Turba* entstehen, denn es ist sein eigen Liebe-Spiel, das sich selber liebet, und stehet an der Natur Ende mit seinem Leben." *Ibid.*, LII, 10: „Die Sele nicht Gott sehen, als nur in ihrer neugeborenen Bildniss, nur durch und in Jungfrau *Sophien*."

73. Evident, aceste formulări latinești nu îi aparțin lui Böhme, ci lui Franz von Baader, marele său discipol. Cf. F. von Baader, Werke, IX, pp. 36 și 312; XIII, p. 232.

74. Cf. *Mysterium pansophicum*, I. *Mysterium Magnum* I, 2: „ein ewig Nichts"; prefață, 8: „der inwendigste Grund aller Wesen"; *Quaestiones theosophicae*, II, 1: „Das Ichts des Nichts ist Gott selber"; *Clavis*, 2: „Ewige unwandelbare Einheit [...] aller Dinge Ursprung". Cf. și *De electione gratiae*, I, 3; *Sex puncta theosophica*, I, 7.

75. *Mysterium Magnum*, LX, 38: „Dan Gott hat ausser der Natur und Creatur keinen Namen, sondern heisset allein das ewige Gut, als das ewige Eine, der Ungrund und Grund aller Wesen, Ihme ist keine Stäte erfunden, darum kan ihm auch keine Creatur recht nennen, den alle Namen stehen im geformten Worte der Kräfte; Gott aber ist selber die Wurzel aller Kräfte ohne Anfang und Namen."

76. *De electione gratiae*, I, 3: „Denn man kan nicht von Gott sagen, dass Er dis oder das sey, böse oder gut, dass er in sich selber Unterscheide habe: Den Er ist in sich selber Natur-los, sowol *Affect* und Creatur-los. Er hat keine Neiglichkeit zu etwas, denn er ist nichts vor Ihme darzu Er sich könte neigen, weder Böses noch Gutes: Er ist in sich selber der Ungrund, ohne einigen Willen gegen der Natur und Creatur, als ein ewig Nichts; es ist keine Quaal in Ihme, noch etwas das sich zu Ihme oder von Ihme könte neigen. Er ist das einige Wesen und ist nichts von Ihme oder nach Ihme daran oder darinnen Er Ihme könte einigen Willen schöpfen oder fassen; Er hat auch nichts das ihn gebäre oder gebe; Er ist das Nichts und das Alles, und ist ein einiger Wille, in deme die Welt, und die ganze *Creation* liget, in Ihme ist alles gleich-ewig ohne Anfang, in gleichem Gewichte, Mass und Zahl; Er ist weder Licht noch Finsterniss, weder Liebe noch Zorn, sondern das ewige Eine; darum saget Moses, Der Herr ist ein Einiger Gott (Deut. 6:4)."

77. Am menționat mai sus diferența ce trebuie făcută între *Ungrund* și *Abgrund*. Folosim totuși termenul „abis" pentru a traduce *Ungrund* în sensul de lipsă de temei, de determinație și de rațiune.

78. *Sex puncta theosophica*, I, 18: „... das Wesen der Gottheit hat keinen Grund, daraus es urstände oder herkomme." *Mysterium pansophicum*, I: „Er hat nichts und ist auch nichts dass ihm etwas gebe, und hat auch keine Stäte wo er sich finde oder hinlege."

79. *De electione gratiae*, I, 21: „Wilst du aber wissen was Gott ist, so nim weg Natur und Creatur, alsdenn ist Gott alles."

80. În afara revelației, „în afara naturii și creaturii", Dumnezeu nu are nici un nume; cf. *supra*, n. 76. În plus, Dumnezeu (în măsura în care este *Dum-*

nezeu) nu este neantul *Ungrund*-ului, ci „das Sehen und Empfinden des Nichts" (*Quaest theos.*, II, 13); fiind Dumnezeu, el se numește Neant în măsura în care este „unaussprechlich und unbegreiflich".

81. Cf. *supra*, n. 72.

82. Funcția generatoare și creatoare este esențială pentru Dumnezeu: Dumnezeu nu poate fi conceput ca noncreator. Dar el nu se definește în funcție de „natură și de creatură"; el este creator, dar înainte de toate este *Dumnezeu*. Creația decurge din ființa sa în măsura în care el este Dumnezeu, întru cît vrea să se comunice și să se ofere, să se exprime și să se reflecte în ființă; dar ea nu îi epuizează esența. Creația nu îi este necesară, ea este un act liber al iubirii sale. *De signatura rerum*, XVI, 2: „Dan Gott hat nicht die *Creation* erboren, dass Er dadurch volkommen würde, sondern zu seiner Selbst-Offenbarung, als zur grossen Freude und Herrlichkeit: Nicht dass solche Freude erst mit der *Creation* hate angefangen; Nein, sie ist von Ewigkeit im grossen *Mysterio* gewesen, aber nur als ein geistlich Spiel in sich selber. Die *Creation* oder Schöpfung ist dasselbe Spiel aus sich selber, als ein Model oder Werkzeug des ewigen Geistes, mit welchem Er spielet; und ist eben als eine grosse Harmoney vielerley Lautenspiel, welche alle in eine Harmoney gerichtet sind."

83. *De electione gratiae*, I, 3: „Er ist in sich selber der Ungrund ohne einigen Willen [...] als ein ewig Nichts. Er ist das Einige Wesen [...] das Nichts und das Alles und ist ein einiger Wille, etc." *Mysterium Magnum*, I, 2: „Er ist das Eine gegen die Creatur als ein Ewig Nichts; er hat weder Grund, noch Anfang, noch Stäte, und besitzet nichts als nur sich selber." *Ibid.*: *Kurzer Extract*, 2: „das einige Ein".

84. Abstractizăm, fragmentăm, vorbim diabolic. Cf. *supra*, pp. 130, 204 și 247.

85. Cf. *Quaestiones theosophicae*, II, 12; *Clavis*, 118.

86. *Quaestiones theosophicae*, II, 12: „Das Ewige Nichts ausser allen Anfängen [ist] das Auge des ewigen Sehens." — 13: „Gott selber das Sehen und Empfinden des Nichtes sey, und wird darum ein Nichts genannt dass er unbegreiflich und unaussprechlich ist."

87. Cf. *supra*, n. 83. *Clavis specialis*, 1: „Gott ist Nichts, gegen die Creatur zu rechnen und ist der Ungrund und Alles." *De electione gratiae*, I, 4: „Nichts und doch Alles".

88. Cf. *De electione gratiae*, I, 4 și 5. *Mysterium Magnum*, I, 2: „Wenn ich betrachte was Gott ist, so sage ich: Er ist in sich selber nur Eines; Er bedarf keinen Raum, noch Ort: Er gebäret von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich; Er ist keinem Dinge gleich oder ähnlich, und hat keinen sonderlichen Ort da Er wohne." Dumnezeu, în măsura în care era *Ungrund*, nu era nimic, prin urmare, nu era nici bun, nici rău (*weder gut noch böse*); dar în măsura în care este *Unul*, el este Binele. El este, spune Böhme în *Quaest. theos.*, I, 1, „... das unmessliche einige Gut das nichts hinter noch vor sich hat, das ihme möge etwas geben oder eintragen, oder das ihn möge bewegen; ohne alle Neiglichkeiten und Eigenschaften, welches ohne Ursprung der Zeit in sich selber nur eines ist als eine eitel Lauterkeit, ohne Berührung, welches nirgend

keinen Ort noch Stelle hat, noch bedarf zu seiner Wohnung." *Mysterium Magnum: Kurzer Extract*, 2 și 4: „mit der Einheit [desemnăm] den einigen Gott".

89. Cf. *De electione gratiae*, I, 3; *Quaestiones theosophicae*, I, 2. *Mysterium pansophicum*, 1: „Machet aber einen ewigen Anfang [...]. Und das ist der ewige Verstand der *Magiae* welche in sich machet, da nichts ist; Sie machet aus Nichts Etwas, und das nur in sich selber." *Sex puncta mystica*, V, 1, explică ce este *Magia*: „die Mutter der Ewigkeit des Wesens aller Wesen, denn sie machet sich selber".

90. Cf. *supra*, nn. 75 și 88. *Clavis*, 2: „Er ist die ewige, unwandelbare Einheit, welche ist das einige Gute, das nichts hinter Ihm, oder vor ihm hat, das ihm etwas gebe oder nehme, oder davon diese Einheit urstände; es ist allda kein Grund, Ziel noch Stäte, und ist der ewige Gott oder das einige Gut das man nicht aussprechen kan."

91. *Sex puncta theosophica*, I, 29: „Dan im Ungrunde ist keine Offenbarung, sondern ein ewig Nichts, eine Stille ohne Wesen und Farben, auch keine Tugend." *De Incarnatione Verbi*, I, II, 8: „In der Ewigkeit als im Ungrunde ausser der Natur ist nichts als eine Stille ohne Wesen, er hat auch Nichts da etwas gebe; er ist eine ewige Ruhe und keine Gleiche, ein Ungrund ohne Anfang und Ende; auch kein Suchen oder Finden oder etwas das da eine Möglichkeit wäre."

92. Este Binele în măsura în care este Unul. Dar în măsura în care este tendință ori voință absolută sau a Absolutului (ungründiger Wille, Wille des Ungrundes), el nu este încă voința binelui. Numai în Dumnezeu-Unul această voință mai este complet nedeterminată. Cf. *De Incarnatione Verbi*, I, I, 9; *De electione gratiae*, I, 4 și 5.

93. *De vita mentali*, 26: „DER JÜNGER SPRACH: Was ist die Liebe in Ihrer Kraft und Tugend, in ihrer Höhe unde Grösse? DER MEISTER SPRACH: Ihre Tugend ist das Nichts und Ihre Kraft ist durch alles: Ihre Höhe ist so hoch als Gott und ihre Grösse ist grösser als Gott; wer sie findet der findet Nichts und Alles."

94. Iubirea este acel „Grund oder das Centrum" în care Dumnezeu „in sich selber aus dem Ungrunde in den Grund fasset, ist Sohn oder Herze". Cf. *Sex puncta theosophica*, I, 15; *De Incarnatione Verbi*, II, II, 5. *De electione gratiae*, I, 6: „... des Ungrundes *Ens* darinnen sich der Ungrund in Grund fasset." Cf. și *Quaest. theos.*, II, 2.

95. *Theoscopia*, I, 9: „Dan ein einig Ding, so nur einen Willen hat, das hat keine Schiedlichkeit. So es nicht einen Widerwillen empfindet, der es zum Treiben der Bewegniss ursachet, so stehets stille: Das ein einig Ding weiss nichts mehr als eines; und ob es gleich in sich gut ist, so kennets doch weder Böses noch Gutes, den es hat in sich nichts das es empfindlich mache." — 10: „Wie mag in einem einigen Willen eine Erkentniss seiner selbst sein?" *Quaestiones theosophicae*, I, 6: „Dan EINS hat nichts in sich dass es wollen kan, es *duplire* sich denn dass er ZWEY sey; so kan sichs auch selber in einer Einheit nicht empfinden, aber in der Zweyheit empfindet sichs."

96. Cf. *supra*, n. 95. *Theoscopia*, I, 8: „Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihme selber offenbar werden: *Dan so es nichts hat das ihme widerstehet so gehets immerdar vor sich aus und gehet nicht wieder in sich ein*: So es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das daraus es ursprünglich gegangen, so weiss es nichts von seinem Urstand" (s.n.).

97. *Sex puncta theosophica*, I, 4: „Stum ohne Begriff und Leben".

98. *An sich* și *für sich*. Böhme spune *in sich* sau *in sich selber* și *an sich selber*.

99. „Stille ohne Wesen". Cf. *supra*, n. 91, și p. 301, n. 253.

100. *Clavis*, 49: „Die ewige Einheit, welche ich sonsten in meinen Schriften die ewige Freiheit nenne (cf. *supra*, p. 302, n. 260), die ist sanfte Stille, und lieblich, gleich einer sanften Wonne, welches man nicht aussprechen mag, was für eine Sänfte ausser der Natur die Einheit Gottes sey."

101. Cf. *supra*, n. 74.

102. Cf. *supra*, n. 91. Am văzut (cf. p. 302, n. 260) că această „libertate eternă", această „liniște eternă lipsită de esență", era concepută de Böhme drept o transparență difuză (*Helle* și *Klarheit*). Ea nu este încă lumina care presupune umbra, dar este ceva luminos.

103. Cf. *supra*, p. 301, n. 251. *De Incarnatione Verbi*, II, III, 4: „Denn die klare Gottheit in der *Majestät* stehet nicht in der Essenz oder im *Principio*, sondern in der Freiheit ausser der Natur; aber das scheinende Licht aus dem *Principio* macht die unfassliche und ungründliche Gottheit offenbar." Această „lumină" nu o revelează numai creaturii, ci și ei înseși. — 5: „Es wäre auch Gott also [dacă el nu ar fi generat lumina] Ihme selber nich offenbar."

104. Dumnezeul lui Jakob Böhme este esențialmente libertate. Aceasta explică faptul că Böhme își definește Dumnezeul ca voință (cf. *De electione gratiae*, I, 4). Pentru că, în ultimă instanță, orice ființă se explică prin voința de a fi și de a se cunoaște. Cf. *supra*, p. 303, nn. 266 și 267. *Sex puncta theosophica*, I, 6: „Also ist das Leben der Essenzien Sohn und der Wille ist der Essenzien Vater." De aceea există o voință în divinitatea care se află „în afara naturii". *De electione gratiae*, I, 9: „Denn in der unnatürlichen, uncreatürlichen Gottheit ist nichts mehr als ein einiger Wille, welcher auch der einige Gott heisset, der wil auch in sich selber nichts mehr, als nur sich selber finden und fassen, und aus sich selber ausgehen und sich mit dem Ausgehen in eine Beschaulichkeit einführen [...] eine in sich selber gefundene Lust zur Offenbarung und Findung der Eigenschaften, welche Göttliche Lust oder Weisheit in sich selber im ersten Grunde doch ohne Eigenschaften ist."

105. Termenul este schellingian.

106. În special bunătatea. Cf. *De electione gratiae*, I, 4 și 5.

107. Cf. textele citate *supra*, nn. 18, 24, 96, 103 și 104.

108. *Sex puncta theosophica*, I, 4: „Also ist der unessentialischer Wille ein stum Wesen ohne Begriff und Leben, und ist doch eine Figur in dem Unergründlichen Ewigen Nichts." *De electione gratiae*, I, 4: „Derselbe ungründliche, unfasliche, unnatürliche und uncreatürliche Wille, welcher nur Einer

ist, und nichts vor Ihme, noch hinter Ihme hat; welcher in sich selber nur Eines ist, welcher als ein Nichts und doch Alles ist Der heisset und ist der Einige Gott, welcher *sich in sich selber fasset und findet*, und Gott aus Gott gebieret" (s.n.). Cf. *De electione gratiae*, I, 9.

109. *Mysterium Magnum: Kurzer Extract*, 2: „... auf das der Wille etwas habe darinnen und damit er wirket." — 3: „Denn der Wille schauet also die Einheit durch die Bewegniss und Ursache des Lebens, wie die Einheit durch des Willens Bewegniss in unendlicher Vielheit stehet auf Art und Weise, wie das Gemüthe eine Einheit und Quellbrunn der Sinnen sey."

110. *Mysterium pansophicum*, I: „Der UNGRUND ist ein ewig Nichts und machet aber einen ewigen Anfang, als eine SUCHT. Dan das Nichts ist eine Sucht nach dem Etwas. Und da auch nichts ist das Etwas gebe; sondern die Sucht ist selber das Geben dessen, das doch auch nichts ist als bloss eine begehrende Sucht. Und das ist der ewige Verstand der *Magiae*, welche in sich machet, da nichts ist; Sie machet aus Nichts Etwas, und das nur in sich selber, und da doch dieselbe Sucht auch ein Nichts ist, als nur bloss ein Wille; er hat nichts und ist auch nichts."

111. Cf. F. Oetinger, *Inbegriff der Grundweisheit*, § 4, Frankfurt & Leipzig, 1778.

112. *Mysterium pansophicum*, II, 1: „So dan also eine SUCHT im Nichts ist, so machet sie in Ihr selber den Willen zu Etwas."

113. *De electione gratiae*, II, 2: „Denn hätte er jemals einen Raht in sich gehalten, sich also zu offenbaren, so wäre seine Offenbarung nicht von Ewigkeit, ausser Gemüthe und Stäte; so müsste auch derselbe Raht jemals einen Anfang genommen haben, und müsste ein Ursach in der Gottheit gewesen seyn."

114. *De signatura rerum*, XIII, 24: „Das erste vorm *Chaos* ist die Lust der Ewigkeit im Ungrunde, die fasset in sich einen Willen zur Selbst-Offenbarung, das ist alles Gott: und der Wille fasset in sich in der Lust eine Begierde, das ist das *Chaos*." *Mysterium Magnum*, III, 3: „Denn in dem ewig-sprechenden Worte, welches ausser aller Natur oder Anfang nur der Göttliche Verstand oder Hall ist, da ist weder Finsterniss noch Licht, weder Dickes noch Dünnes, weder Freude noch Leid, auch keine Empfindlichkeit noch Findlichkeit; sondern er ist blos eine Kraft des Verstandes zu einer Quaal. Willen und Regiment, es ist ihme weder Freund noch Feind, denn es ist das ewige Gut, und nichts mehr."

115. *Mysterium pansophicum*, II, 1: „Derselbe Wille ist ein Geist und ist der Sucht Sucher." *Mysterium Magnum*, III, 4: „So dan dasselbige ewige Gut nicht mag ein unempfindlich Wesen seyn (denn es wäre ihme nicht also selber offenbar) so führet sichs in sich selber in eine Lust ein, zu seinem Sebst-Schauen oder Sehen, was es sey, in welcher Lust die Weisheit stehet: und so sich dan die Lust also sihet, was sie ist, so führet sie sich in eine Begierde ein, zu empfinden was sie sey, als zu einer Fühlung des Geruches, des Geschmacks, der Farben, Kräfte und Tugenden, und möchte doch auch keine Fühlung in

der freyen, geistlichen Lust entstehen, wan sie sich nicht selber in eine Begierde (gleich einem Hunger) einführete."

116. *De electione gratiae*, I, 18: „Alhie wollen wir nun den Leser erinnern, wie dass Gott in sich selber (soviel er Gott ausser Natur und Creatur heisset) nicht mehr als nur Einen Willen habe, der ist: dass Er sich selber gibet und gebiret. Der Gott *JEHOVA*, gebiret nichts als Gott, das ist, es gebieret sich nur ein Vater, Sohn u. H. Geist, in die einige Göttliche Kraft und Weisheit."

117. *Mysterium pansophicum*, II, 2: „Und verstehet hierinnen, wie der Wille ein Geist ist, und ein anders als die begehrende Sucht." *Ibid.*, III, 3: „Und erkennen also den ewigen Willen-Geist für Gott, und das rägende Leben der Sucht für Natur. Dan es ist nichts ehers, und ist beides ohne Anfang, und ist je eines eine Ursache des Anderen und ein ewig Band."

118. Cf. *supra*, n. 95; *Theoscopia*, I, 10.

119. *Mysterium pansophicum*, IV, 9: „Und also erkennen wir was Gott und Natur ist, wie es alles beides von Ewigkeit, ohne einigen Grund und Anfang ist, das es ist ein immer ewigwährender Anfang: Es anfänget sich immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit, da keine Zahl ist, dan es ist der Ungrund."

120. Cf. *Sex puncta theosophica*; *De signatura rerum*.

121. Cf. *supra*, III, 3, III. Acest „ochi" apărea și în *Mysterium Magnum*, I, 7 și 8: „Das ist nun das Auge des Ungrundes, das ewige *Chaos*, da alles innen liget was Ewigkeit und Zeit ist, und heisset Raht, Kraft, Wunder und Tugend: Dessen eigentlicher Name heisset Gott, oder *Jehovah*, der ist ausser aller Natur, ausser allen Anfängen einiges Wesens, ein in sich selber Wirken, sich selber Gebären und Finden, oder Empfinden, ohn einigerley Qual von etwas oder durch etwas; Hat weder Anfang noch Ende, ist ungemessen, kan mit keiner Zahl in seiner Weite und Grösse ausgesprochen werden, dan Er ist tieffer als sich ein Gedanke schwingen kan. Er ist nirgend weit von etwas, oder nahe bey etwas, Er ist durch Alles u. in Allem; Seine Geburt ist überall, und ohne ihn ist sonst nichts; Er ist Zeit und Ewigkeit, Grund und Ungrund, und begreiffet Ihn doch nichts als der wahre Verstand, der ist Gott selber."

122. *Sex puncta theosophica*, I, 8: „Also erkennen wir den ewigen Ungrund ausser der Natur gleich einem Spigel: Denn er ist gleich einem Auge, das da sihet, und führet doch nichts in Sehen, womit es sihet, denn das Sehen ist ohne Wesen, da es doch aus Wesen erboren wird, als aus dem essentialischen Leben." — 9: „Also ist uns erkenntlich dass der ewige Ungrund ausser der Natur ein Wille sei gleich einem Auge, da die Natur darinnen verborgen liget." Asimilarea voinței ochiului se explică destul de ușor: am văzut mai sus că, pentru Böhme, spiritul și percepția vizuală sînt concepte care se implică reciproc (cf. *supra*, p. 265). *Sex puncta theosophica*, I, 12: „Dan kein Sehen ist ohne Geist und auch kein Geist ohne Sehen. Und verstehen also, dass das Sehen aus dem Geiste erscheine, welches sein Auge und Spigel ist, darinnen der Wille offenbar ist; dan das Sehen machet einen Willen, in dem der Ungrund der Tieffe ohne Zahl keinen Grund noch Ziel weiss zu finden; so gehet sein Spigel in sich und machet einen Grund in sich, das ist ein Wille."

123. *Sex puncta theosophica*, I, 7: „So denn der erste Wille ein Ungrund ist, zu achten als ein ewig Nichts, so erkennen wir ihn gleich einem Spigel, darin einer sein eigen Bildniss sehet." *De signatura rerum*, III, 2: „Das ist ein Auge der Ewigkeit, ein ungründlich Auge das in nichts stehet oder sihet, dan er ist der Ungrund; und dasselbe Auge ist ein Wille, verstehet ein Sehnen nach der Offenbarung, das Nichts zu finden."

124. *Sex puncta theosophica*, I, 9: „Es ist nicht ein Geist, sondern eine Gestalt des Geistes, als der Schiemen im Spigel, da alle Gestalt eines Geistes im Spigel oder Schiemen ersehen wird und ist doch nichts dass das Auge oder Spigel sehe; sondern sein Sehen ist in sich selber, dann es ist nichts vor ihme dass da tieffer wäre."

125. Cf. *supra*, pp. 264 și urm.

126. *Mysterium Magnum*, I, 3: „In dieser ewigen Gebärung sind uns drey Dinge zu verstehen: Als (1) Ein ewiger Wille. (2) Ein ewig Gemüthe des Willens. (3) Der Ausgang vom Willen und Gemüthe, welcher ein Geist des Willens und Gemüthes ist." — 4: „Der Wille ist Vater: Das Gemüthe ist das gefassete des Willens, als des Willens Sitz oder Wohnung, oder das *Centrum* zum Etwas, und ist des Willens Herze; und der Ausgang vom Willen und Gemüthe ist die Kraft und der Geist."

127. Cf. *Mysterium Magnum*, I, 5; *Theoscopia*, I, 12.

128. *Mysterium Magnum*, VI, 1: „Wir erkennen dass Gott in seinem eigenen Wesen kein Wesen ist, sondern nur blos die Kraft, oder der Verstand zum Wesen, als ein ungründlicher ewiger Wille, in deme alles ligt, und der selber Alles ist, und doch nur Eines ist, und sich aber begehret zu offenbaren, und in ein geistlich Wesen einzuführen, welches nur durchs Feur in der Liebe-Begierde, in Kraft des Lichts geschiht."

129. Cf. *Sex puncta theosophica*, I, 14 și 16.

130. Cf. *supra*, n. 123.

131. *Sex puncta theosophica*, I, 3: „Denn wir verstehen dass ein jeder Wille, ohne die Erweckung der feurigen *Essentien* eine Unvermögenheit ist, gleich als stumm ohne Leben, da keine Fühlung, Verstand und Wesenheit inne ist; Denn er gleichet sich nur einem Schatten ohne Wesen." Cf. *Theoscopia*, I, 8, 9 și 10.

132. *Mysterium Magnum*, I, 5: „Dieser dreifache Geist ist ein einig Wesen und da er doch kein Wesen ist, sondern der ewige Verstand: Ein Urstand des Ichts, und doch die ewige Verborgenheit, gleichwie der Verstand des Menschen." *Theoscopia*, I, 18: „Wan das Gemüth nicht selber aus sich ausflösse, so hätte es keine Sinnen; so es aber keine Sinnen hätte, so hatte es auch keine Erkentniss seiner selber [...]. Aber der sinnliche Ausfluss aus dem Gemüthe (der ein Gegenwurf des Gemüthes ist, darinnen sich das Gemüth empfindet) machet das Gemüth wollende oder begehrende, dass das Gemüth die Sinnen in etwas einführet als in ein *Centrum* einer Ichheit, darinnen das Gemüthe mit den Sinnen wirket, und sich selber mit dem Wirken mit den Sinnen offenbaret und beshauet."

133. Cf. *Sex puncta theosophica*, I, 11, 13 și 24. *De electione gratiae*, I, 14: „Die vierte Wirkung geschiht nun in der ausgehauchten Kraft, als in der göttlichen Beschaulichkeit oder Weisheit, da der Geist Gottes (welcher aus der Kraft urständet) mit den ausgehauchten Kräften, als mit einer einigen Kraft mit sich selber spielet, da Er sich in der Kraft in Formungen in der Göttlichen Lust einführet."

134. Cf. *supra*, p. 27.

135. *Sex puncta theosophica*, I, 11: „Also ist nun dies zu erkennen von der verborgenen ewigen Weisheit Gottes, die gleichet sich als einem ewigen Auge ohne Wesen; sie ist der Ungrund und sihet doch alles, es ist alles in ihr von Ewigkeit verborgen gestanden, davon sie ihr Sehen hat. Sie ist aber nicht *essentialisch*, gleich wie der Glast im Spigel nicht *essentialisch* ist." — 13: „Also erscheinet der Spigel des ewigen Auges im Willen und erbiret ihm selber einen andern ewigen Grund in sich selber: Derselbe is sein *Centrum* oder Herz, daraus das Sehen von Ewigkeit immer urständet und dadurch der Wille rege und fühlend wird, nämlich dessen, was das *Centrum* erbiret."

136. Cf. *Theoscopia*, I, 10, 11 și urm. Acesta este adevăratul motiv pentru care Böhme introduce în teologia Cuvîntului, care joacă un rol important în gîndirea sa, un nou element: Înțelepciunea divină. Știm că această Înțelepciune, „al patrulea produs" al evoluției imanente a lui Dumnezeu, este imaginația creatoare (cf. *supra*, p. 217). *Mysterium Magnum*, I, 6: „Das Ausgegangene heist die Lust der Gottheit, oder die ewige Weisheit, welche ist der ewige Urstand aller Kräfte, Farben und Tugenden, durch welche der dreyfache Geist in dieser Lust begehrende wird, als nemlich der Kraft, Farben und Tugenden, und sein Begehren ist ein Impressen, ein sich selber Fassen; Der Wille fasset die Weisheit im Gemüthe und das Gefassete im Verstande ist das ewige Wort aller Farben, Kräften und Tugenden; welcher der ewige Wille aus dem Verstande des Gemüths durch den Geist ausspricht."

137. Cf. *Sex puncta theosophica*, I, 12, și *supra*, pp. 238 și urm.

138. *De signatura rerum*, II, 10: „... dan also findet er sich ist aus dem Nichts in Etwas, und das Etwas ist doch sein Widerwille, dan es ist eine Unruhe, und der freye Wille ist eine Stille."

139. *De electione gratiae*, IV, 42: „Aus dem Willen, darein sich die Gottheit in die Dreyheit schleust, ist auch der Grund der Natur von Ewigkeit geboren worden, denn da ist kein Fürsatz, sondern eine Geburt; die ewige Geburt ist der Fürsatz, als dass Gott wil Gott gebären, und durch Natur offenbaren."

140. *De electione gratiae*, I, 4–6; II, 9; VII, 27; „In welchem ewigen Willen Gott der Vater seinen Sohn gebieret, und heisset aber ausser der Gebärung (als der Göttlichen Kraft) nicht Vater, auch nicht Gott; sondern der ewige ungründliche Wille zu etwas; in welchem Willen die Geburt der H. Dreyheit, sowol der Urstand der Natur und aller Wesen Anfange, verstanden werden."

141. *De Incarnatione Verbi*, II, 1, 8: „Derselbe Ungrund ist gleich einem Auge, denn er ist sein eigener Spigel, er hat kein Wesen, weder Licht noch Finsterniss und ist vornehmlich eine Magia, und hat einen Willen [...]. Mit

demselben Willen verstehen wir den Grund der Gottheit, welcher keines Ursprungs ist [...] und wird doch in diesem Willen nicht Gott genannt oder erkannt, denn es ist darinnen weder Gutes noch Böses."

142. *Mysterium Magnum*, XXVI, 58: „So ist nun Gott vor und ausser allen Anfängen, und aus Ihme gehet aller Anfang, auch so ist Er aller Anfänge Ende."

143. *De testam. Christi S. Baptism.*, I, 1, 3: „Dan so eine Formlichkeit zu einer Figur wäre gewesen, so müsste wieder eine Ursache seyn gewesen, davon die Form wäre entstanden, und wäre Gott nicht ein einiger Gott, der ohne Grund, Zeit und Stäte wäre: Dan Alles was Anfang hat, das ist gründlich; was aber keinen Anfang hat, das ist ohne Grund und Form." *De electione gratiae*, I, 21: „So denn nichts vor Gott ist, so mag Ihn auch nichts zu etwas bewegen: denn so ihn etwas bewegte, so wäre dasselbe ehe und mehr als Er selber, und dörfte geschehen, dass Gott in sich selber uneinig, und zertrent wäre; so müsste auch dasselbe Bewegliche von einem andern Anfange seyn, dieweil sich bewegte."

144. *De electione gratiae*, IV, 38: „Und ist uns doch nicht zu verstehen, dass der Wille des Ungrundes etwas getahn hat: denn derselbe ist weder böse noch gut, sondern ist bloss ein Wille, das ist, eine *Scienz* ohne Verstand zu Etwas oder in Etwas, denn er ist nur ein Ding, und ist weder Begierde noch Lust; sondern er ist das Wallen oder Wollen."

145. *De Incarnatione Verbi*, II, III, 2: „Also ist uns zu erkennen, das ewige Wesen, als der ewige Geist, ausser dem Feur und Lichte, der ist ein begehrender Wille, der sich selbst also zu einem Geist machet; Und dieser Geist ist die ewige Vermögenheit des Ungrundes, da sich der Ungrund in Grund führet."

146. *De Incarnatione Verbi*, II, III, 3: „Derselbe andere Wille ist des Herzens oder Wortes Wille."

147. Cf. *supra*, n. 95 şi p. 239.

148. *Mysterium Magnum*, IV, 7: „Nicht ists zu verstehen, dass Gott einen Anfang also nehme; sondern es ist der ewige Anfang des geoffenbarten Gottes: Wie sich der Göttliche Verstand mit der Kraft in Unterschiedlichkeit offenbare, und in Reiche einführe; welches eine ewige Gebärung ist. Wir reden alhier nur, wie sich der unsichtbare unempfindliche Gott in Empfindlichkeit einführe und offenbare."

149. *Mysterium Magnum*, XXIX, 2: „Sein Finden ist sein selber aus sich Ausgehen, so schauet Er sich in dem Ausgehen, denn das Ausgegangene ist seine ewige Lust, Empfindlichkeit und Findlichkeit, und wird die göttliche Weisheit genant: Welche Weisheit der ungrundliche Wille in sich zu seinem *Centro* der Lust fasset, als zu einem ewigen Gemüthe des Verstandes, welchen Verstand des freye Wille in sich selber formet zu seinem Ebenbilde, als zu einem ewigsprechenden, redenden, lebendigen Worte, welches der freye Wille aus der geformten Weisheit der Lust aus sich aushauchet, oder spricht."

150. *De electione gratiae*, I, 10: „Dieses Herze oder *Centrum* der Ungrundes ist das ewige Gemüthe, als des Wollens, und hat doch nichts vor ihm das es wollen kann, als nur den einigen Willen, der sich in dis *Centrum* einfasset. Es hat auch der erste Wille zum *Centro* nichts, das er wollen könte, als nur diese einige Stäte seiner Selbst-Findlichkeit: also ist der erste Wille der Vater seines Herzens, oder der Stäte seines Findens, und ein Besitzer des Gefundenen, als seines eingebornen Willens oder Sohnes."

151. Cf. *supra*, p. 265.

152. *De Incarnatione Verbi*, II, II, 3: „Und denn verstehen wir, wie dieser ungründliche Wille von Ewigkeit in Ewigkeit immer begehrende sei, nemlich sich zu offenbaren, sich zu ergründen, was er sei, die Wunder in ein Wesen zu führen und sich zu offenbaren in den Wundern." *De signatura rerum*, XIV, 23: „... die Freyheit wil nicht ein Nichts sein, dan darum führet sich die Lust der Freyheit in Natur und Wesen ein, dass sie wil in Kraft, Wunder und Wesen offenbar seyn."

153. *Mysterium Magnum*, V, 3: „Ingleichem ist uns zu verstehen vom Göttlichen Wesen, wie sich der ewige Verstand des Ungrundes in Grund und Wesen einführe, als in ein ewig Gebären und Verzehren, darinnen die Offenbarung des Ungrundes stehet, und ein ewiges Liebespiel, dass der Ungrund mit seinem gefasten Grunde also mit sich selber ringe und spiele. Er gibt sich in Etwas, und nimt wieder das Etwas in sich, und gibet ein anders daraus. Er führet sich in Lust und Begierde ein, darzu in Kraft, Stärke und Tugend, und führet je einem *Gradum* aus dem andern und durch den andern, dass es also in sich ein ewig Spiel sey."

154. *De signatura rerum*, II, 8: „In sich vor der Begierde ist die Freiheit als ein Nichts, und mag doch auch der Wille nicht ein Nichts seyn, dan er begehret sich in dem Nichts zu offenbaren, und mag doch keine Offenbarung geschehen als nur durch Wesen der Begierde."

155. Cf. F. von Baader, *Fermenta cognitionis*, Werke, II, pp. 157, 242, 319, 356 și 361.

156. Cf. *De electione gratiae*, II, 9: „Der Wille ist der Anfang, der heisset Gott der Vater, der fasset sich in Kraft, u. heist der Sohn, und das *Ens* der Kraft ist die Scienz und Ursache des Sprechens, als der *Essenz* oder der Schiedlichkeit der Einigen Kraft, als die Austeilung des Gemüthes, welches der Geist mit seinem Ausgehen aus der Kraft schiedlich macht." *Mysterium Magnum*, VII, 7: „Und die Lust ist des Willens oder Vaters gefaste Kraft, und ist sein Sohn, Herze und Sitz, der erste ewige Anfang im Willen; und wird darum ein Sohn genant, dass Er im Willen einen ewigen Anfang nimt, mit des Willens Selbst-Fassung." Să reținem rolul acelei *Schiedlichkeit* (*separatio*).

157. *Mysterium Magnum*, XXIX, 3: „Und das Aushauchen ist der Geist oder der Mund des Verstandes im geformten Willen der Weisheit, welcher das sprechende Wort unterscheidet, dass das Gemüthe und der Verstand des Gemüthes offenbar wird; in welcher Offenbarung die freye Lust oder Weisheit

vom freyen Willen, durch den Geist in Unterschiedlichkeit mit dem Sprechen oder Aushallen geformet wird."

158. Cf. H. Delacroix, *Étude sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, p. 172; A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[3], II, Freiburg/Breisgau, 1894, pp. 283 şi urm.

159. *De electione gratiae*, I, 22: „Der erste Wille, so Vater heist, liebet seinen Sohn, als sein Herz seiner Selbst-Offenbarung, darum dass Er seine Findlichkeit und Kraft ist; gleichwie die Sele den Leib liebet, also auch in gleichem ist der gefassete Wille des Vaters seine Kraft und geistlicher Leib, als das *Centrum* der Gottheit, oder des Göttlichen Etwas, darin der erste Wille ein Etwas ist." *Mysterium Magnum: Kurzer Extract*, 4: „Mit solcher dreifachen Einheit betrachten wir das Wesen Gottes: Als mit der Einheit den einigen Gott, mit dem Willen den Vater" etc.

160. *De electione gratiae*, IV, 7: „Erstlich die wahre Gottheit in sich selber in Dreyfaltigkeit, in der *Scienz* des Ungrundes im Einigen Willen, da Gott Gott gebieret, als nemlich der Einige Wille, der sich in die Dreyheit einführet, der ist kein *Principium*: denn es ist nichts vor Ihme, so kan Er auch keinen Anfang von Etwas haben; sondern Er ist selber sein Anfang, das Nichts, und auch sein Etwas." *Mysterium Magnum*, VII, 6: „Dass aber gesaget wird von Gott: Er sey Vater, Sohn, Heiliger Geist, das ist gar recht gesagt: allein man mus es erklären, sonsten begreifts das unerleuchtete Gemüthe nicht. Der Vater ist erstlich der Wille des Ungrundes. Er ist ausser aller Natur oder Anfänge der Wille zum Ichts, der fasset sich in eine Lust zu seiner Selbst-Offenbarung." — 11: „Alhie kan man mit keinem Grunde sagen, dass Gott drey Personen sey, sondern er ist dreyfaltig in seiner ewigen Gebärung: Er gebäret sich in Dreyfaltigkeit, und ist in dieser ewigen Gebärung doch nur ein einig Wesen und Gebärung zu verstehen, weder Vater, Sohn noch Geist; sondern das einige, ewige Leben oder Gut."

161. *De signatura rerum*, XIII, 17: „... dan das Nichts begehret sonst anders nichts als nur Kraft und Glanz, und also machet sichs offenbar, und führet sich in Wesen ein." *Ibid.*, XIV, 21: „Dan die Freyheit ist weder finster noch licht: aber von der Bewegniss wird sie licht, dan ihre Lust fasset sich in die Begierde zum Lichte, dass sie im Lichte und Glanz offenbar werde, und mag doch auch anderst nicht geschehen, als durch Finsterniss, auf dass das Licht erkant und offenbar werde, und sich das ewige Gemüth selber finde und offenbare, dan ein Wille ist nur ein Ding und Wesen, aber durch die Vielheit wird seine Gestalt offenbaret, dass er unendlich und ein eitel Wunder ist; davon wir mit einer Kinder-Zungen reden, nur als ein Funke aus denselben grossen unendlichen Wundern."

162. *De testam. Christi S. Baptism.*, I, 1, 4: „Alle Anfänge gehen aus dem ewigen Einen durch das Aushauchen des ewigen Einen, dadurch sich das ewige Eine in eine Selbst-Beschaulichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit zu seinem Selbst-Bewegen und Formen einführet. Alle sichtbare und unsichtbare

Wesen, geistlich und corperlich, haben ihren Ursprung in dem Aushauchen des ewigen Einen genommen, und stehen mit ihrem Grunde darinnen."

163. *Mysterium Magnum*, XXIX, 1: „DIE TIEFFE PFORTE AUS DEM CENTRO DER EWIGEN UND AUCH ZEITLICHEN NATUR, WIE SICH DIE EWIGE WEISHEIT IN EINE FORMLICHE BESCHAULICHKEIT HAT EINGEFUEHRET: Der ewige göttliche Verstand ist ein freyer Wille, nicht von Etwas oder durch etwas entstanden, Er ist sein selbsteigener Sitz, und wohnet einig und allein in sich selber, unergriffen von etwas, denn ausser und vor ihme ist nichts und dasselbe Nichts ist einig, und ist ihme doch auch selber als ein Nichts: Er ist ein einiger Wille des Ungrundes, und ist weder nahe noch ferne, weder hoch noch niedrig, sondern Er ist alles, und doch als ein Nichts; Denn Er selber ist in sich keine Beschaulichkeit oder Findlichkeit, dass Er möchte ein Gleichheit in Ihme finden."

164. *De electione gratiae*, I, 6: „Also heist der ungründliche Wille Ewiger Vater; und der gefaste geborene Wille des Ungrundes heisset sein geborner oder eingeborner Sohn, denn er ist des Ungrundes *Ens*, darinnen sich der Ungrund in Grund fasset. Und der Ausgang des ungründlichen Willens, durch den gefasten Sohn oder *Ens*, heisset Geist, denn Er führet das gefaste *Ens* aus sich aus in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes: und das Ausgegangene ist die Lust, als das Gefundene des ewigen Nichts, da sich der Vater, Sohn u. Geist immer sihet u. findet; u. heisset Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit." *Quaestiones theosophicae*, II, 4: „Und das AUSGEGANGENE DES WILLENS [...] ist die Weisheit Gottes."

165. Cf. *supra*, pp. 217, 248 și 269.

166. Cf. *Sex puncta theosophica*, I, 11; *Mysterium Magnum*, I, 7.

167. Cf. *Sex puncta theosophica*, I, 25. *De Incarnatione Verbi*, II, 1, 11: „Also ist die Weisheit als der Spigel des Geistes der Gottheit in sich selber stumm und ist der Gottheit als des Geistes Leib, darin des Geist wohnet." — 12: „Dieser Spigel oder Auge".

168. Cf. *Quaestiones theosophicae*, II, 10, și *supra*, pp. 165 și urm.

169. Cf. *Mysterium Magnum*, I, 6.

170. Cf. *supra*, n. 167.

171. Cf. *Clavis*, 18; *Tabulae principiorum*, 19.

172. Cf. *Clavis*, 19.

173. *Mysterium Magnum*, I, 7: „Und dasselbe Sprechen ist das Bewegen oder Leben der Gottheit: Ein Auge des Ewigen Sehens, da eine Kraft, Farbe und Tugend die andere im Unterscheid erkennet, und stehen aber alle in gleicher Eigenschaft ohne Gewicht, Ziel oder Mass, auch von einander ungetrennet. Alle Kräfte, Farben und Tugenden ligen in Einer, u. ist eine unterschiedliche in einander wol-gestimmete gebärende Harmoney; Oder wie ichs setzen möchte ein sprechendes Wort, da in dem Wort oder Sprechen alle Sprachen, Kräfte, Farben und Tugenden inne ligen, und mit dem Hallen oder Sprechen sich auswickeln, und in ein Gesicht oder Sehen einführen." Cf. *De signatura rerum*, VIII, 3, și *supra*, pp. 218 și 266.

174. *De electione gratiae*, I, 12: „Also ist der Vater und sein Sohn (als die Stäte zu einer Selbheit) ein einiger Gott, eines einigen Willens; welcher einige Wille, in der gefasten Stäte des Grundes, aus sich selber aus der Fassung ausgehet, alda Er mit dem Ausgehen ein Geist genant wird; und scheidet sich der Einige Wille des Ungrundes, mit der ersten, ewigen, unanfänglichen Fassung in dreyerley Wirkung, u. bleibet doch nur Ein Wille. Als der erste Wille, so Vater heist, der wirkt in sich den Sohn als die Stäte der Gottheit; und die Stäte der Gottheit, welche des Vaters Sohn ist, wirket in sich in der Findlichkeit die Kraft der Weisheit; welche Kräfte alle in dem Sohne urständen, und sind alhie alle Kräfte doch nur eine einige Kraft, und die ist die empfindliche, findliche Gottheit in sich selber, in einem einigen Willen und Wesen, in keiner Unterschiedlichkeit." Cf. *Mysterium Magnum*, VII, 9.

175. Cf. *supra*, pp. 218 și 266, și *Clavis*, 19 și 20.

176. Cf. *supra*, pp. 264 și urm.

177. Cf. *Sex puncta theosophica*, I, 16.

178. Cf. *supra*, n. 141.

179. Cf. textul citat *supra*, n. 133.

180. Cf. *De Incarnatione Verbi*, II, III, 1: „... dünne, als ein Nichts".

181. *Obiectum, Gegenwurf*. Cf. *Clavis*, 19, și *Tabulae principiorum*, 16.

182. Cf. *De signatura rerum*, XIII, 3.

183. *Mysterium Magnum*, XXIX, 3: „Dan sie ist die Göttliche Beschaulichkeit der geformten Weisheit: Ihr *Centrum* ist der geformte Wille, als das sprechende Wort aus allen Kräften, und ihr Leben ist der Geist der im Sprechen oder Hauchen ausgehet, welcher die Lust der Weisheit unterscheidet und formet, aufdass die geformte Weisheit vor dem Leben der Gottheit spiele, als wie die kleinen Kinder vor ihren Eltern, welche sie aus ihrer *Essenz* zu ihrer Freude geboren haben, spielen, daran die Eltern ihre freude haben."

184. Cf. *Theoscopia*, I, 12, și *supra*, pp. 114 și 215. Unul nu se poate revela decît în multiplu, iar infinitul nu se manifestă decît în finit; Absolutul se revelează în concret; *Temperatur* trebuie să sufere o separare. Întreaga evoluție imanentă și emanantă a divinității are loc conform principiului acelei *Schiedlichkeit* (*separatio*). Am văzut că *Separator*-ul este chiar inima divinității.

185. Cuvîntul-gîndire se exprimă *ad extra* prin Duh, iar tot ce exprimă este sau apare în Înțelepciune.

186. Am insistat (cf. *supra*, pp. 218 și 248) asupra rolului imaginației și al analogiei care există între producerea de imagini în spiritul (*Gemüth*) omului și în cel al lui Dumnezeu. Menționăm că analogia a fost semnalată de Cusanus. Cf. *De mente*, IV, Opera, Basileae, 1565, p. 152.

187. *De testam. Christi S. Baptism.*, I, 1, 6: „Welches Hauchen das ewige Wort der ungründlichen Gottheit ist, als ein Aussprechen des Ungrundes in Grund, des Unwesentlichen in ein Wesentliches: In welchem die ganze *Creation* mit dem Aussprechen, als in der Schiedlichkeit des Sprechens, ihren Anfang genommen, und noch immerdar nimt; Und stehet alles Leben in derselben Schiedlichkeit des Sprechens, da sich die ingemodelte *Imagination* in

dem Aushauchen in Schiedlichkeit teilet: In welcher Teilung man die Sinnlichkeit des Einigen Lebens verstehet, da sich das Eine in der Vielheit beschauet." — 5: „Dan der Anfang aller Wesen ist anders nichts, als eine *Imagination* des Ungrundes, dass sich derselbe durch seine eigene Lust in eine *Imagination* enführet, modelt und bildet, u. die Bildlichkeit infasset, und von dem ewigen Einen aushauchet zu seiner Selbst-Beschaulichkeit."

188. *Mysterium Magnum*, X, 39: „Das Wesen aller Wesen ist nur eine *Magische* Geburt, aus einem Einigen in unendlich: Das Einige ist Gott, das Unendliche ist Zeit und Ewigkeit; und eine Offenbarung des Einen, da ein jedes Ding mag aus Einem in Viel gebracht werden, u. hienwieder aus Vielen in Eines."

189. *Mysterium Magnum*, VII, 9: „Und das Ausgehauchte ist die Weisheit, als die Kraft der Farben und Tugend des Willens, welche er in ein Lebens-*Centrum* oder Herze zu seiner Wohnung ewig fasset, und aus der Fassung, als aus seiner ewigen Form, ewig wieder ausspricht, und doch auch ewig wieder zu seines Herzens *Centrum* fasset."

190. „Das Nichts hungert nacht dem Etwas." Cf. *Mysterium Magnum*, LX, 38 și urm.

191. *De electione gratiae*, IX, 12: „Also auch verstehet, dass Gottes heiliges Leben ohne Natur nicht offenbar würde, als nur in einer ewigen Stille, da nichts inne seyn möchte, ohne das Aussprechen und die Faslichkeit: Gottes Heiligkeit und Liebe würde nicht offenbar; sol sie aber offenbar seyn oder werden, so mus etwas seyn, deme die Liebe und Gnade noht tuht, und das der Liebe u. Gnade nicht gleich ist. Das ist nun der Wille der Natur, welcher in Widerwärtigkeit in seinem Leben stehet: diesem ist die Liebe und Gnade nöhtig, damit seine Peinlichkeit möge in Freude gewandelt werden."

192. *De signatura rerum*, XIV, 26: „... das Feur ist das *Principium* alles Lebens, es gibt der Finsterniss *Essenz* und Quaal", fără de care „Gott Ihme auch selber [...] nicht erkant wäre" (*Mysterium Magnum*, V, 10).

193. „Figürliches Gleichniss"; cf. *De signatura rerum*, XIV, 7 și urm.

194. *De signatura rerum*, III, 3: „Nun ist aber nichts vor dem Willen, da der Wille etwas möchte finden, da er eine Stäte seiner Ruhe hätte, so gehet er in sich selber ein, *und findet sich durch die Natur selber*" (s.n.).

195. Cf. *supra*, p. 319, n. 438; *Quaestiones theosophicae*, III, 5; *De Incarnatione Verbi*, II, III, 17; *Mysterium Magnum*, LXXI, 14 și urm.

196. Cf. *supra*, p. 308, n. 317.

197. Cf. *Sex puncta mystica*, V, 11.

198. *De signatura rerum*, XIV, 57: „Also verstehet uns nun ferner vom andern *Centro*, welches im Sterben des Feurs im Licht offenbar wird, damit sich der Ungrund der Freyheit Gottes in Grund der Natur einführet." *Ibid.*, XIII, 24: „Darinnen die ewige Natur stehet, welche sich mit der Begierde zur Natur in sieben Gestalten einführet, wie vorne gemeldet, und offenbaret also das *Chaos* als die ewige verborgene Weisheit Gottes, und mit der Begierde in

magischen Rade, wird das Element gefasset, als ein geistlicher Leib des *magischen* Lebens."

199. *De electione gratiae*, VIII, 4: „Das Schiedliche aus dem Sprechen ist die ewige Natur, und das Sprechen in sich selber ist Gottes Wort, das urständet aus der Kraft der Weisheit, und die Weisheit ist das Ausgehauchte der Dreyheit, als Gottes Findlichkeit, darinnen der Ungrund im Grunde sich findet; u. die Findlichkeit ist der einige ewige Wille, der führet sich in sich selber in eine *Scienz*, zur Gebärung der Gottheit, welche Er selber ist, ein: Also sehen wir, wir sich das Innerste hat ausgegossen in ein Äusserliches; und wie nun das Innerliche seine Gebärung und Wirkung hat, also hat es auch das Äusserliche."

200. *De signatura rerum*, XIII, 3: „Das Sprechende in sich selber als in der Ewigkeit, und das Ausgesprochene auch in sich selber, als in der Zeit, das Sprechende ist der Meister, und das Ausgesprochene ist das Werkzeug. Das Sprechende macht die Natur der Ewigkeit, und das Ausgesprochene macht die Natur der Zeit, ein jedes macht in seiner Fassung zwo Eigenschaften, als Licht und Finsterniss." *De testam. Christi S. Baptism.*, I, 1, 2: „Dan so der ungründliche, unnatürliche und uncreatürliche Gott, als das Ewige Eine, sein WORT nicht mehr spräche, und das Sprechen aufhörete, so wäre auch kein Verstand, Vernunft noch Sinnen mehr, auch weder Natur noch Creatur, und wären alle Wesen ein Ewig Nichts. Dan alles Leben urständet von dem Aushauchen des Ewigen Einen, als von dem Ungrunde. Es mag keine Formlichkeit in dem Ewigen Einen seyn, darnach oder daraus Etwas gemacht sey worden." Cuvîntul (WORT) despre care este vorba aici este cuvîntul puterii (*Verbum Fiat*) unui Dumnezeu deplin constituit.

201. „In der Überwindung ist Freude" (*Mysterium Magnum*, XVI, 9). Spuneam mai sus că în acest pasaj se află cheia doctrinei lui Böhme.

202. *De signatura rerum*, VI, 2: „Die Begierde ist das Treiben der *Essenz* als ein Hunger, und die Lust ist des Hungers Wesen, das er in sich fasset, dan die Begierde ist nur ein hungriger Wille, und ist der natürliche Geist in seinen Gestalten; aber die Lust ist aus der Freyheit, dan Gott ist Begierde-los, was sein eigen Wesen, soviel als er Gott heisset, anlanget: Dan Er darf nichts, es ist alles sein, und ist selber alles. Aber einen Lust-willen hat Er, und ist selber derselbe Wille, sich in der Lust zu offenbaren; so mag doch auch in der freyen *affect*-losen Lust keine Offenbarung geschehen, dan sie ist ohne Begierde, sie ist als wäre sie nichts gegen der Natur, und ist doch alles: Aber nicht nach der Begierde, als nach der Natur, sondern nach der Erfüllung der Natur; sie ist die Erfüllung der hungrigen Begierde, als der Natur, sie gibet sich freywillig in Hunger der Natur, dan sie ist ein Geist ohne Wesen und Begierde, ganz frey als ein Nichts, aber die Begierde macht sie in sich zum Wesen, und solches nach zweyen Eigenschaften, als eine nach der ewigen Freyheit, die da frey ist von der Quaal, und die andere nach der Begierde, welche ein *vegetabilisch* Leben gibt, als ein Wachsen oder sich Ausgeben."

203. Iată cîteva sensuri pe care le poate acoperi termenul „natură" la Böhme:

1. *Natură* în sensul de esență: natura aurului, a apei sau a fierului.
2. *Natură* sau esență dinamică, *Essentia*, *Quall*: forța care face ca o anumită ființă determinată să aibă o anumită natură sau calitate.
3. *Natură* temporală, adică cea aparținînd lumii noastre în măsura în care se opune omului și lui Dumnezeu.
4. *Natură*: putere organică, vitală, inconștientă, în măsura în care se opune spiritului și îi alcătuiește baza.
5. *Natură*: putere haotică de distrugere și de producere.
6. *Natură*: A, în Dumnezeu:
   a. centrul vieții, puterii și forței, în măsura în care alcătuiește baza spiritului.
   b. centrul vieții, în măsura în care se opune spiritului.
   c. centrul vieții, în măsura în care o întrupează și îi alcătuiește corpul (flacără, slavă).
   B, în natura divină: grup de forțe care îi alcătuiesc *Centrum*-ul, *blosse Natur* (Natură pură), foc mistuitor.
   C, în creatură:
   a. blosse Natur.
   b. natură viciată.
   c. natură regenerată sau perfectă.

204. Vitalismul lui Böhme este trăsătura dominantă a propriei *Weltanschauung*; cf. *supra*, p. 211.

205. Termenul *Leib* nu poate fi redat exact prin corp. *Leib* este un corp viu, un corp organic [un trup], nu este doar materie.

206. *De signatura rerum*, VII, 33; „So gibet nun das Feur Leben, und die freie Lust gibt *Wesen* ins Leben [...] dass es ein ewig Leben in Ihme [în Dumnezeu] ist, und nicht mehr ein Nichts" (s.n.).

207. Cf. Paracelsus, *De animal. mortuor.*, Werke, IX, p. 295; termenul *Geist*, care înseamnă spirit, înseamnă și *spectru*; de altfel, termenul *spirit* a păstrat această dualitate de sens.

208. Observăm cît de greșit ar fi să-l includem pe Böhme printre panteiști. Am putea spune că, dimpotrivă, el nu-i atribuia Dumnezeului lui un corp decît pentru a-i permite să îi salveze independența completă față de lume și să evite concepereа periculoasă a unei lumi care ar fi cu necesitate complementară lui Dumnezeu. Se știe că așa erau interpretate doctrinele lui Franck și Weigel; în plus, în casele familiilor Stiefel și Meth, Böhme luase contact cu un panteism autentic.

209. Dumnezeu este liber în raport cu lumea; creația este un act de generozitate liber, nu un act de necesitate. Cf. *supra*, pp. 236 și 343.

210. *Mysterium Magnum*, III, 20: „Leser, merk es recht: Ist verstehe alhier mit Beschreibung der Natur die ewige, nicht die zeitliche. Ich weise dir nur die zeitliche darunter, denn sie ist aus der ewigen."

211. *De signatura rerum*, IX, I: „Die ganze äussere sichtbare Welt mit all ihrem Wesen, ist eine Bezeichnung oder Figur der inneren Welt; alles was im inneren ist, und wie es in der Wirkung ist, also hats auch seinen *Character* äusserlich: Gleichwie der Geist jeder Creatur seine innerliche Geburts-Gestaltniss mit seinem Leibe darstellet und offenbaret; Also auch das ewige Wesen."

212. *De signatura rerum*, XII, 36: „Wie das Licht aus dem Feuer scheinet, also und nicht anders bekommt das himmlische Wesen sein Leben." *Ibid.*, VI, 1: „Alles Leben, Wachsen und Treiben stehet in zweyen Dingen, als in der Lust, und in der Begierde; die Lust ist ein freyer Wille, und gegen der Natur zu achten als ein Nichts, aber die Begierde ist als ein Hunger: In der Begierde entstehet der treibende Geist, als der natürliche, und in der Lust der übernatürliche der doch der Natur ist, aber nicht aus seiner Selbst-Eigenschaft, sondern aus der Begierde-Eigenschaft."

213. *Mysterium Magnum*, XV, 27: „Der ganze Mensch mit Leib und Sele ist dreyfach, und doch nur ein einiger Mensch; Der Leib ist aus dreyerley Wesen, und die Sele aus dreyerley Eigenschaften des Geistes: Ein Exempel habt ihr am Feur, Lichte und Luft; das Feur hat eine andere Eigenschaft als das Licht und Luft." Cf. *supra*, p. 284, n. 83.

214. Cf. *supra*, pp. 148 și urm.

215. Cf. *supra*, pp. 115, 203 și urm. și 243, și *De Incarnatione Verbi*, II, I, 5.

216. Cf. Rádl, *Die Geschichte der biologischen Theorien*^{2}, I, pp. 30 și urm., Leipzig, 1913; M. Carrière, *Die philosophische Weltanschauung des Reformationszeitalters*, Stuttgart & Tübingen, 1847, pp. 447 și urm.

217. *Mysterium Magnum*, prefață, 4: „Dan die sichtbaren empfindlichen Dinge sind ein Wesen des Unsichtbaren; von dem Unsichtlichen, Unbegreiflichen ist kommen das Sichtbare. Begreifliche: von dem Aussprechen oder Aushauchen der unsichtbaren Kraft ist worden das sichtbare Wesen; das unsichtbare geistliche Wort der Göttlichen Kraft wirket mit u. durch das sichtbare Wesen, wie die Sele mit und durch den Leib."

218. Cf. *supra*, pp. 204 și urm.

219. Originea termenului *natură*, foarte ciudată, nu a fost deocamdată lămurită. Cf. R. Eisler, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, ed. a III-a, Leipzig, 1908, s.v.

220. Cf. É. Gilson, „Le raisonnement par analogie chez T. Campanella", în *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, pp. 125 și urm.; A. Blanchet, *Campanella*, Paris, 1920, pp. 125 și urm.; E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit*^{2}, I, Berlin, 1911, pp. 214 și urm.; Rádl, *Die Geschichte der biologischen Theorien*^{2}, I, II și IV, Leipzig, 1913.

221. Cf. Paracelsus, *Philosophia sagax*, Werke, X, pp. 12–13.

222. Cum au procedat înțelepții păgîni. Cf. *De signatura rerum*, IX, 8.

223. Cf. *supra*, p. 35.

224. Spuneam că Böhme cunoștea opera lui Weigel. Folosirea termenilor *Gegenwurf* și *Obiectum* (cf. *Mysterium Magnum*, ap. 8; *Quaestiones theoso-*

phicae, V, 3 și 4) în legătură cu Înțelepciunea eternă îi motivează opoziția față de acesta.

225. Cf. *supra*, pp. 35 și urm.

226. *De signatura rerum*, XIV, 7: „So ist uns nun der Anfang aller Dinge zu betrachten, dan wir können nicht sagen, dass diese Welt sey aus Etwas gemacht worden, es ist nur blos eine Begierde aus der freyen Lust gewesen, dass sich der Ungrund, als das höchste Gut oder Wesen, als der ewige Wille in der Lust schaue, als in einem Spigel; so hat der ewige Wille die Lust gefasset, und in eine Begierde eingeführet, welche sich has *impresset*, und figurlich und cörperlich gemacht, beider zu einem Leibe und Geiste, nach derselben *Impression* Eigenschaft, wie sich die *Impression* hat in Gestaltniss eingeführet, dadurch die Möglichkeiten sind in der Impression als eine Natur entstanden." Cf. *supra*, pp. 109 și urm., 214 și urm. și 270 și urm.

227. *De electione gratiae*, IV, 12: „Und das ist nun die äussere sichtbare Welt mit Sternen und Elementen, doch nicht zu verstehen, dass es vorhin sey in einem greiflichen Wesen im Unterschiede gewesen: es ist das *Mysterium Magnum* gewesen, da alle Dinge in der Weisheit, in geistlicher Form in der *Scienz* des Feurs und Lichts, in einen ringenden Liebespiel gestanden ist; nicht in creatürlichen Geistern, sondern in der *Scienz* solcher Inmodelung, da die Weisheit also mit sich selber in der Kraft gespielet hat."

228. *De signatura rerum*, XIV, 23: „Das Licht offenbaret die Eigenschaften der Finsterniss, und nur in sich selber, die Finsterniss bleibet in sich finster, und das Licht in sich lichte."

229. *Mysterium Magnum*, II, 7: „Also das ewige sprechende Wort ein *Mysterium* (welches geistlich ist) in sich macht, welches *Mysterium* ich das *Centrum* der ewigen Natur heisse, da sich das ewig sprechende Wort in ein Gebärung einführet, und auch eine solche geistliche Welt in sich macht, wie wir im ausgesprochenen Wort eine *materialische* sind." Cf. *supra*, pp. 241 și urm.

230. Cf. *Sex puncta mystica*, V, 3 și 5.

231. Cf. *supra*, pp. 244 și urm.; *De Incarnatione Verbi*, II, I, 5.

232. Cf. *Quaestiones theosophicae*, III, 2 și urm.

233. Cf. *supra*, pp. 205 și 245. *De electione gratiae*, III, 20: „In der Feurs-Anzündung liget der ganze Grund aller Heimlichkeit."

234. Cf. *supra*, p. 301, n. 247; *De signatura rerum*, VII, 33.

235. Cf. Cl. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, 2, Münster, 1908, pp. 205–340; É. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 1924, pp. 153–160; R. Carton, *L'expérience physique chez Roger Bacon*, Paris, 1924, pp. 71–72; *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris, 1924, pp. 75 și urm.

236. Cf. É. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 1924, pp. 263 și urm.; „Le sens du rationalisme chrétien", în *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, pp. 1 și urm.

237. Cf. *Mysterium Magnum*, prefață, 2.

238. *Mysterium Magnum*, XXVI, 28: „Der Zorn ist die Wurzel der Liebe, wie das Feur die Wurzel des Lichts ist; Aber im freyen Willen ist Verstand, der machet sich zu was er wil."

239. *Mysterium Magnum*, XXVI, 10: „Die Liebe allein heisset Gott, der Zorn heisset seine Stärke und Macht; was nun der freye Wille würde begehren, darein sollte er bestätiget werden, entweder in die Liebe oder in Zorn." Cf. *supra*, pp. 203, 244 și 250.

240. Cf. *De Incarnatione Verbi*, I, I, 11; I, II, 1 și 2; II, II, 1 și 4; *De signatura rerum*, XVI, 11 și 25; *Quaestiones theosophicae*, III, 2; *supra*, p. 360.

241. Cf. *Sex puncta theosophica*, II, 10 și urm.

242. *De Incarnatione Verbi*, II, I, 5: „Ihr wisset dass unser Leben im Feuer stehet [...] da die *Materia* des Brennens sich in den Geistern oder Gestalten selber machet und wird immer im Feuer verzehret."

243. *Sex puncta theosophica*, I, 27: „Und sein *Centrum* ist Feur, welches ohne Wesen nicht bestehen mag, darum sein Hunger und Begehren nach Wesen ist." Cf. *De Incarnatione Verbi*, II, III, 10.

244. *De Incarnatione Verbi*, II, I, 5: „Und das Feur gibt aus der Verzehrlichkeit ein anders, das besser ist als das Erste, dass das Feur machet; dan das Feur ertötet und verschlinget das Wesen, dass das Feur selber machet; es verzehret es und gibt aus dem Tode ein viel edlers und bessers, das es nicht verzehren kan. Das beweiset sich aus Feur und Lichte, welches nicht alleine das wahre Gleichniss ist, sondern es ist das Wesen selber." Cf. *Sex puncta theosophica*, IV, 10; *supra*, pp. 35–36, 117 și 213 și urm.

245. Cf. *De Incarnatione Verbi*, II, III, 7; *Sex puncta theosophica*, I, 36 și urm. și 70.

246. Cf. *Sex puncta theosophica*, II, 42–44.

247. Cf. *supra*, pp. 104 și 205; *De Incarnatione Verbi*, II, V, 3 și urm.

248. *Sex puncta theosophica*, I, 70: „Darum haben die Creaturen Gift zu ihrem Leben." *De Incarnatione Verbi*, II, III, 5: „Ein jedes Lebens sich in Angst urständet als in einer Gift."

249. Corp aprins și încins; corp *viu*, adică nu focul ca atare (care nu este decît *sursa* vieții și *centrum*-ul său), nici viața ca atare, ci viața și focul în măsura în care se întrupează și se realizează în *corpus*.

250. *De Incarnatione Verbi*, II, II, 4: „Der erste Wille als Gott der Vater, der ist und bleibt ewig frei von der Angst-Quall, was der Wille in sich selber ist, aber sein Begehren wird geschwängert und im Begehren urständet die Natur mit den Gestalten." — 7: „Wenn wir betrachten was das Leben sey, befinden wir dass es vornehmlich in dreien Stücken stehe, als im Begehren, Gemüthe, Sinnen: Forschen wir dan weiter, was das sey das sich gebe, so finden wir das *Centrum*, als das *essentialische* Rad, welches der Feur-Schmid selber in sich hat. So wir dann weiter sinnen, wovon das essentialische Feur-Rad entstehet, so finden wir dass es urstände im Begehren des ewigen ungründlichen Willens, der Ihme mit den Begehren einen Grund machet: denn ein jedes Be-

gehren ist herbe und anziehende dessen, so der Wille begehret und ist doch auch nichts vor ihme das es begehren mag, als nur sich selber."

251. *De Incarnatione Verbi*, II, III, 14: „Die finstere Wesenheit in der *Imagination*, die Schwängerung des Begehrens, da alles in der Finsterniss stehet als im steten furchtsamen und ängstlichen Tode." *De signatura rerum*, XIII, 25: „Nun ist dieses alles zweyfach, als die Begierde machet in ihrer *Impression* in sich selbst die Finsterniss, darinnen ist die starke Macht der Anzündung der Natur, und ist peinlich; und die freye Lust zur Begierde macht in sich, durch die Anzündung der Begierde, Licht und Wallen. Das Licht is Kraft und Glanz, und das Element ist sein Leib oder Wesen, da es doch auch nur geistlich ist; also ist die Feur-Begierde in der freyen Lust eine Freudenreich, und in der Finsterniss ists eine peinliche Quaal." Cf. *Sex puncta theosophica*, VII, 3; *Sex puncta mystica*, II, 3.

252. Cf. *Mysterium pansophicum*, III, 3, citat *supra*, n. 117.

253. *Sex puncta theosophica*, I, 22 și 40; *Clavis*, 24.

254. *De signatura rerum*, XIV, 24: „Die Freyheit (welche Gott heisset) ist des Lichts Ursache, und die *Impression* der Begierde ist der Finsterniss und der peinlichen Quaal Ursache. So verstehet nun in diesen zwey ewige Anfänge, als zwey *Principia*; eines in der Freyheit im Lichte, das ander in der *Impression* in der Pein und Quaal der Finsterniss; ein jedes in sich selber wohnende."

255. Cf. *supra*, pp. 214 și 239; *De Incarnatione Verbi*, II, V, 6.

256. *Mysterium Magnum*, III, 5: „Denn das Nichts hungert nach dem Etwas, und der Hunger ist die Begierde, als das erste *Verbum Fiat*, oder Machen: Dann die Begierde hat nichts, das sie könte machen oder fassen. Sie fasset sich nur selber, und *impresset* sich, das ist, sie *coaguliret* sich, sie zeucht sich in sich, und fasset sich, und führet sich vom Ungrunde in Grund, und beschattet sich selber mit dem magnetischen ziehen, dass das Nichts wol wird, und bleibet doch als ein Nichts, es ist nur eine Eigenschaft, als eine Finsterniss."

257. Cf. *Mysterium pansophicum*, IV, 1 și 2; *De Incarnatione Verbi*, II, IV, 6; *Theoscopia*, I, 14 și 17.

258. *Quaestiones theosophicae*, III, 9: „Die Begierde ist magnetisch, als einziehende und die Einheit ist ausfliessend." Cf. *Clavis*, 10, 24 și 25.

259. Voința este „dünne als ein Nichts". Cf. *De Incarnatione Verbi*, II, III, 4. *De electione gratiae*, IX, 9: „Das Reich der Natur ist der Grund des sprechenden Worts: dan sol eine Creatur seyn, so mus von ehe Natur seyn. So ist nun das Wort Gottes der Grund aller Wesen, der Eigenschaften Anfang; das Wort ist das Sprechen Gottes, und bleibt in Gott, aber das Aussprechen vom Wort (da sich der ungründliche Wille in Schiedlichkeit durch das Aussprechen einführet) das ist Natur und Eigenschaft, auch ein eigener Wille; denn der ungründliche Wille scheidet sich vom Sprechen, und fasset sich in ein Selbst-Eigensprechen in die Schiedlichkeit, als in einen anfänglichen Willen: aus dem einigen, ewigen, ganzen Willen sind die Eigenshaften entstanden, und aus den Eigenschaften die *Creation*, als nemlich alle Creaturen." Cf. *Mysterium Magnum*,

L, 14. Pe de altă parte, fiind „dünne als ein Nichts", voința este „subtilă" și „pătrunzătoare", ea poate acționa asupra naturii *ab intra*.

260. Cf. *supra*, pp. 240 și 259 și urm.

261. *De signatura rerum*, II, 19: „... darinnen [în Absolut] wir also zweyerley Willen verstehen, als einen zum grimmigen Feur und ängstlichen Quaal-Leben, zum Urstande der Natur; und einen zum Licht-Leben, als zur Freude der Natur; diesses alles nimt seinen Urstand also aus dem ewigen Nichts."

262. Cf. *supra*, pp. 215 și 348.

263. Cf. *De signatura rerum*, V, 2; VI, 2.

264. Cf. *De Incarnatione Verbi*, II, III, 6, 7 și 8.

265. *De signatura rerum*, II, 14: „Die Quaal ist der freyen Lust, als der Stillen Ewigkeit Arzt, dan die Stille findet sich darinnen im Leben, sie führet sich durch die Angst-Quaal in der Begierde ins Leben, als in die Freudenreich, dass nemlich das Nichts ein ewig Leben ist worden; und das sichs funden hat, welches in der Stille nichts seyn kan."

266. *Mysterium Magnum*, XL, 8: „Denn so nur einerley Wille wäre, so tähten alle Wesen nur Ein Ding, aber im Widerwillen erhebet sich ein jedes in sich selber zu seinem Sieg und Erhöhung; und in diesem Streite stehet alles Leben und Wachsen, u. dadurch wird die Göttliche Weisheit offenbar, und komt in eine Formung zur Beschaulichkeit, und zur Freudenreich: DENN IN DER ÜBERWINDUNG IST FREUDE, aber ein einiger Wille ist ihm selber nicht offenbar; Denn es ist weder Böses noch Gutes in ihme, weder Freude noch Leid; u. *obs wäre, so mus sich doch das Eine, als der einige Wille, erst in ein Widerspiel in ihme selber einführen, aufdass er sich möge offenbaren*" (s.n.).

267. Cf. *supra*, pp. 208 și 241.

268. Cf. *supra*, pp. 210, 240 și 263.

269. *De signatura rerum*, II, 7: „Es findet nichts als nur die Eigenschaft des Hungers, welche er selber ist, die zeucht er in sich, das ist, er zeucht sich selber in sich, und findet sich selber in sich; und sein in sich ziehen macht in ihm eine Beschattung oder Finsterniss, welche in der Freyheit als im Nichts nicht ist, dan der Freyheit Willen beschattet sich selber mit der Begierde Wesen, dan die Begierde machet Wesen, nicht der Wille."

270. *De signatura rerum*, XVI, 26: „Also ist das grosse *Mysterium* aller Wesen in der Ewigkeit in sich selber ein Ding; aber in seiner Auswicklung und Offenbarung trits von Ewigkeit in Ewigkeit in zwey Wesen."

271. Cf. *Sex puncta theosophica*, I, 57.

272. Cf. *Sex puncta theosophica*, I, 49.

273. Cf. *De Incarnatione Verbi*, II, II, 7; *supra*, p. 290, n. 123; *Sex puncta theosophica*, I, 47.

274. Cf. *supra*, p. 288, n. 114. *Sex puncta theosophica*, I, 48: „Als er denn nicht fliehen kann, auch nicht über sich steigen, so wird er drehend als ein Rad."

275. Cf. *supra*, pp. 266 și 287; *De Incarnatione Verbi*, I, V, 13 și urm.

276. *Sex puncta theosophica*, I, 73: „Also ist der grimmige Tod eine Wurzel des Lebens." — 74: „Das rechte Leben ist eine Kraft der Freuden."

277. *Sex puncta theosophica*, I, 68: „Und [...] geht das Leben aus dem Tode, und der Tod muss also eine Ursache des Lebens sein; sonst so keine solche giftige grimmige Quaal wäre, möchte das Feur nicht erboren werden und möchte keine Feuerschärfe und Essenz sein; so wäre auch kein Licht, und auch kein Finden des Lebens."

278. *Mysterium Magnum*, X, 45: „So sehen wir ja, dass das Licht die einige Ursache alles Rägens, Bewegens und Lebens ist; denn alles Leben begehret des Lichtes Kraft, als des aufgetahnen *Punctes*, und das Leben ist doch nicht der *Punct*, sondern die Gestaltniss der Natur." Cf. *Sex puncta theosophica*, II, 42.

279. *Sex puncta theosophica*, III, 14: „Die Freyheit sehnet sich nach der Offenbarung, als nach den *Essentien* und gibt sich selber in Grimm, dass sie sich möge also offenbaren. Und führet sich also ins Feuer, dass aus dem Grimm und der Freyheit ein Feuer [de această dată, *Feuer* înseamnă „flacără"] urständet; und gibt sich also dem Grimme zu verschlingen, als in Tod, und gehet aber aus dem Tode mit den eingenommenen *Essentien* aus."

280. Cf. *supra*, pp. 34 și urm.

281. Magnetul, care a jucat un rol foarte mare în constituirea filozofiei naturii la romantici, nu a fost mai puțin important pentru Paracelsus sau Böhme. *Magnes*, cum arată cuvîntul — etimologie dată de Paracelsus —, se află în strînsă legătură cu *Magia*, fapt care îi explică virtuțile medicale. În ce îl privește pe Böhme, care vede în atracție sau contracție și respingere primele „calități" fundamentale ale naturii, nimic nu era mai firesc decît să le asimileze dublei acțiuni a magnetului și să vadă în ele puteri „magnetice". *Magia–Manges–magnetisches Ziehen*: trecerea de la un termen la următorul se face fără dificultate.

282. *Sex puncta theosophica*, VI, 7: „Die Vernunft [...] will eine Trennung haben, da eines ausser dem anderen sey."

283. *De signatura rerum*, XIV, 9: „... und ist uns also zu verstehen, dass eine Eigenschaft ohne die andere nicht seyn könte, sie sind allesamt nur dieselbe einige Möglichkeit."

284. Cf. *Mysterium pansophicum*, I și II; *Mysterium Magnum*, I, 3 și 5; *De electione gratiae*, I, 6; II, 9; *De Incarnatione Verbi*, II, II, 1 și 2.

285. *De signatura rerum*, III, 18: „Dan die Lust der Freyheit begehret wieder in die Stille, als ins Nichts, und dringet wieder aus der Finsterniss der Strengheit der Begierde in sich selbst, als in die Freyheit ausser dem Grimm der Feindschaft, und hat sich nur also im strengem *Impressen* im Mercurio geschärfet, dass sie ein bewegend, fühlend Leben ist, und dass ihre Freyheit geschärfet ist, dass sie ein Glanz ist, welches in der Freyheit eine Freudenreich ist und gibt."

286. Spuneam mai sus (cf. p. 272) că Böhme sare de bună voie peste fazele și etapele acestei dezvoltări dialectico-organice pentru a ajunge mai repede la scop. Lipsește din expunere cînd una, cînd alta dintre etape; cîteodată, el comprimă întreaga evoluție într-un singur moment. Am încercat să facem o sinteză a acestor expuneri și să marcăm cît mai exact cu putință etapele evoluției.

287. Cf. *supra*, p. 155, n. 14.

288. Cf. *Sex puncta theosophica*, I, 64, 67 și 68. *De electione gratiae*, II, 32: „Im Feur ist der Tod: als das ewige Nichts erstirbet im Feur, und aus dem Sterben komt das heilige Leben, nicht dass es ein Sterben sey, sondern also urständet das Liebe-Leben aus der Peinlichkeit. Das Nichts oder die Einheit nimt also ein ewig Leben in sich, dass es fühlende sey, und gehet aber wieder aus dem Feur aus, als ein Nichts, wie wir denn sehen, dass das Licht vom Feur ausscheinet, und doch als ein Nichts, als nur eine liebliche, gebende, wirkende Kraft ist."

289. Cf. *Sex puncta theosophica*, I, 45; *De Incarnatione Verbi*, II, III, 6; *De signatura rerum*, VI, 13; *Mysterium Magnum*, XXIX, 5.

290. Cf. *De Incarnatione Verbi*, II, III, 3; *supra*, pp. 214, 240 și 263.

291. Cf. *De Incarnatione Verbi*, II, III, 4; *De electione gratiae*, II, 13.

292. Cf. *De Incarnatione Verbi*, II, III, 14; *Mysterium Magnum*, III, 7; *Mysterium pansophicum*, III, 4. *De signatura rerum*, II, 8: „So dan der Wille also mit seiner Begierde mus im Finstern stehen, so ist das seine Widerwertigkeit, und schöpfet ihme in sich einen andern Willen von der Finsterniss auszugehen wieder in die Freyheit als in das Nichts, und mag doch ausser sich nicht die Freyheit erreichen, dan die Begierde gehet aus sich und machet Quaal und Finsterniss, so mus der Wille (verstehet der andere geschöpfte Wille) in sich gehen, und ist doch kein Abtrennen; das in sich vor der Begierde ist die Freyheit als das Nichts, so mag doch auch der Wille nicht ein Nichts seyn, dan er begehret sich in dem Nichts zu offenbaren, und mag doch auch keine Offenbarung geschehen, als nur durchs Wesen der Begierde: und je mehr der wiedergefaste Wille der Offenbarung begehret, je mehr und strenger zeucht die Begierde in sich, und macht in sich drey Gestalten."

293. Acest lucru este foarte important, deoarece pentru Böhme (cf. *Sex puncta theosophica*, II, 36; *Mysterium Magnum*, III, 7 etc.), lumina reală este putere, întrucît pune stăpînire pe puterea focului; și Fiul este putere (*Kraft*), căci el posedă puterea Tatălui (*Macht*), fapt care îi permite să concentreze în sine divinul în întregul său.

294. *Essentialisch*; cf. *Clavis*, 143.

295. *De electione gratiae*, VIII, 6: „Das eine Leben ist das feurische, als das natürliche Leben; das ander ist das lichtische, als das gebende Leben; und das dritte ist das schallende, als das fühlende, wirkende Leben. Das feurische gibt Schiedlichkeit, und das lichtische gibt *Ens* und Wesenheit, und das schallende gibt Kraft und Willen, als nemlich im Wesen ein Wachstuhm, und im Leben des Feurs und Lichts eine Vernunft der Sinnlichkeit." *De signatura rerum*, II, 11: „Das ist nun der Urstand der Feindschaft, dass die Natur wider den freyen Willen lauft, und sich ein Ding in sich selber feindet: und verstehet allhie das *Centrum* der Natur, mit dreyen Gestalten; Im Urstand, als im ersten *Principio*, ists Geist; im andem ists Liebe, u. im 3. *Principio* ists Wesen."

296. *De signatura rerum*, XIII, 1: „Jeder Cörper ist an ihm selber ein sturn und als ein todt Wesen: Es ist nur eine Offenbarung des Geistes der im Cörper

ist; Der Geist *signiret* sicht mit der Cörper: was der Geist in sich ist im unbegreiflichen Wirken, das ist der Cörper im begreiflichen und sichtlichen."

297. Cf. *Sex puncta theosophica*, III, 5 și 6.

298. Cf. *Sex puncta theosophica*, III, 11; *De signatura rerum*, V, 2; VI, 13; *supra*, p. 261.

299. Cf. *Sex puncta theosophica*, II, 32, 33 și 34; III, 10. *De electione gratiae*, VIII, 5: „Es werden vornemlich drey *Principia* in dieser Allwesenden Gebärung verstanden, darinnen auch dreyerley Leben sind, und sind doch in einander als Eines."

300. *De signatura rerum*, VII, 33: „So gibet nun das Feur Leben, und die freye Lust gibt Wesen ins Leben, und im Wesen ist die Geburt, da der Vater, als der ewige Grund, sein Wesen, als sein Herz, aus dem Ungrunde in sich erbieret, das ist, aus dem Ungrunde in sich in einen Grund: Der Sohn wird des Vaters Grund; Also bleibet der Vater in sich, was seine Eigenschaft alleine anlieget, der Grund des Ewigen Natur: und der Sohn bleibet im Vater der Grund der Kraft und Freudenreich, wie ihr an Feur und Lichte ein Gleichniss sehet, und also *tingiret* der Sohn den Vater mit der Freyheit, als mit dem Nichts, und der Vater *tingiret* das Nichts, dass es ein ewig Leben in ihme ist, und nicht mehr ein Nichts, sondern ein Hall oder Stimme der Offenbarung der Ewigkeit."

301. *De signatura rerum*, VII, 14 și 38; *Mysterium Magnum*, LXI, 27.

302. Jakob Böhme numește acest „corp" sau „corporeitate" „Înțelepciune esențială" sau *Ternarius Sanctus*. Cf. *supra*, pp. 218 și 256; *Mysterium Magnum*, XXIX, 2 și urm.

303. Cf. *supra*, pp. 218 și urm. și 354 și urm. Și noi l-am depășit în măsura în care am vorbit despre Fiul — și despre Tatăl —, înțeles ca putere, lumină, iubire, cuvînt.

304. Cf. *supra* pp. 266 și urm. și 354 și urm.; *Sex puncta theosophica*, I, 10 și 11.

305. Cf. *supra*, pp. 232 și 248; *Mysterium Magnum*, XXIX, 3; *Clavis*, 18, 19 și 119.

306. Cf. *supra*, pp. 359 și urm.

307. Cf. *supra*, pp. 35 și urm.

308. *Sex puncta theosophica*, I, 21: Dumnezeu „ist nicht messlich, abteilig oder gründlich, denn Ihm ist keine Stäte erfunden, [...] und kann kein Orth oder Stäte ersonnen oder gefunden werden da der Geist der Dreyeinigkeit nicht gegenwärtig in allem Wesen wäre."

309. Această deosebire are o importanță extremă, întrucît, cum vom vedea mai departe, la om, independența relativă a corpului și a vieții animale față de spirit purcede din cădere și reprezintă o garanție a învierii.

310. *De electione gratiae*, V, 12: „In dem ingefasten Model, da sich der Geist der *Scienz* in der Weisheit, in der Natur der Kräfte, hat von Ewigkeit in ein Spiel gemodelt (welches Model keine Creatur, sondern als ein Schatten einer Creatur gewesen), hat Gott den creatürlichen Menschen erschaffen, als in des Menschen eigen Bilde, welcher doch kein Mensch war; sondern Gottes

Bildniss, darinnen sich der Geist Gottes aus allen *Principiis* in einen Schatten einer Gleichförmigkeit des Wesens aller Wesen einmodelte. Gleich als wie sich ein Mensch vor einem Spigel besiehet, da im Spigel seine Bildniss ist, aber in keinem Leben; also ist nun auch das Bilde Gottes des Menschen von Ewigkeit zu betrachten, so wol die ganze *Creation*, wie Gott alle Dinge von Ewigkeit gesehen hat im Spigel seiner Weisheit."

311. Cf. *supra*, n. 259: „Denn muss Creatur sein, so muss zuförderst Natur sein"; întrucît *Creația* nu este decît „coagulirter Brodem des Wortes" (cf. *De signatura rerum*, XIII, 20), trebuie să existe în Dumnezeu acest „Brodem", „Wesenheit" sau „Element" din care purcede totul în această lume. Astfel, *De signatura rerum*, XIII, 59: „Dan alle Ding, so in den vier Elementen sind, die sind urständlich, aus dem ewigen Element entsprungen, in welchem kein Streit ist, weder Hitze noch Kälte, sondern im gleichen Gewichte aller Eigenschaften in einem Liebe-Spiel, als es dan im Paradeis also ist."

312. Cf. *supra*, pp. 126 și urm.

313. *De electione gratiae*, VIII, 7: „Das erste *Principium* ist das feurende Leben, und die erste Offenbarung Gottes, darinnen die Natur verstanden wird: Das ander *Principium* ist Lichte, darinnen das heilige Leben des Verstandes, samt dem Urstande des Wesens, verstanden wird, und wird Gottes Reich genant: Das dritte *Principium* komt aus der Kraft des Wesens, und hat seinen Anfang aus der Kraft des Feurs und Lichts, aus dem feurischen Aushauchen aus Feur und Lichte in eine Form, das ist *Mysterium Magnum*, darinnen alles liget, und dieselbe Forme ist doch kein Bilde, sondern ein *Ens*, das ist der *Spiritus Mundi*, welchen das feurische Leben in der hungerigen *Scienz* fasset, und in Schiedlichkeit der wirkenden Kräfte einführet, und sich selber darinnen in eine Form führet: als das Feur-Leben fasset das gegebene Wesen des Lichts, und zeucht sich darinnen auf in eine Form, wie man das in einem Samen sihet, sowol in den vier Elementen, welche alle nur ein *Corpus* des *Spiritus Mundi* aus dem *Mysterio Magno* sind."

314. *De signatura rerum*, IV, 4: „Die erste Mutter aller Dinge, als die Lust mit der Begierde, führet sich vornemlich in sieben Gestalten ein, und bleibet doch nur in dreyen stehen, offenbaret sich aber in siebenerley Gestalten."

315. Răspunsurile istoricilor se situează de obicei pe terenul vag al valorii mistice a numărului șapte ori a numerelor în general. Cu privire la acest subiect se evocă uneori sufletele morților (Paul Lautensack); alteori se apelează la influența pe care ar fi exercitat-o asupra lui Jakob Böhme „marele său prieten", Abraham von Frankenberg. În fine, uneori, precum în cazul lui Adolf von Harless, se consideră că cele șapte calități ale naturii sînt o răsărită a celor șapte operații alchimice; istorici recenți, precum Schwarz (cf. *Der Gottesgedanke*, Heidelberg, 1913, p. 563) și H. Bornkamm (cf. *Luther und Böhme*, p. 85), se limitează la a expune foarte concis cîte-un „stadiu" al doctrinei, fără a se hazarda în ipoteze asupra esenței sau asupra provenienței sale. Or, este evident că numărul șapte nu a fost descoperit sau inventat de Böhme din rațiuni speculative. F. von Baader recunoscuse că acest număr nu făcea decît să-l

încurce pe teozof, conferind doctrinei un caracter extrem de confuz. Dar nici Baader nu și-a dat seama că acest neajuns nu îi scăpase lui Böhme; teozoful își dă seama că îi este imposibil să pună în acord doctrina celor trei principii cu doctrina celor șapte calități (δυνάμεις) ale naturii divine, ba chiar are cîteva tentative timide de a o modifica. Face o încercare de a dedubla una dintre ele (focul) pentru a obține opt (cf. *Clavis*, 31 și tabelul IX; *Tabulae principiorum*, 41); face altă tentativă, și mai timidă, de a le dubla numărul, obținînd paisprezece (*Sex puncta theosophica*, VI, 14); de asemenea, încearcă să le reducă numărul la șase, pentru ca, cvadruplînd această cifră, să obțină douăzeci și patru (cf. *De triplici vita*, VII, 22; *supra*, p. 256). Dar nu sînt decît încercări timide, căci Böhme nu îndrăznește să abandoneze numărul șapte, număr care i-a fost impus.

Or, chiar Böhme explică în mai multe locuri de ce calitățile naturii eterne nu pot fi decît șapte. Motivele sînt multiple, am menționat cîteva. Știm că Apocalipsa vorbește despre șapte îngeri, despre șapte Biserici, despre cele douăsprezece stele de pe cununa Fecioarei cerești (femeia învesmîntată în soare) care este neîndoielnic imaginea Înțelepciunii divine sau, și mai plauzibil, a Naturii eterne (cf. *De triplici vita*, V, 14; *supra*, p. 256). Toate aceste motive sînt serioase, fiind confirmate și în Facere: Dumnezeu a creat lumea în șapte zile, iar aceste șapte zile reprezintă cele șapte puteri ale naturii divine (cf. *Aurora*, XXII, 11; *De electione gratiae*, III, 39). Lucrul pare foarte convingător. Dar există, cum spuneam (cf. *supra*, p. 127), rațiuni mai serioase și mai profunde: în această lume există șapte *gubernatores mundi*, adică șapte planete care întrupează cele șapte puteri sau forme ale naturii divine.

Este foarte limpede felul în care se constituie — în general și la Jakob Böhme în particular — ideea „savantă" a naturii divine sau eterne. Se pleacă de la natura concretă, de la lumea noastră, de la lumea terestră sau „sublunară"; se caută cauza a tot ce se întîmplă înlăuntrul ei și se descoperă în influența, în acțiunea și în puterea astrelor, a acestor corpuri „cerești", în consecință „divine". Explicația este atît de evidentă, atît de conformă cu experiența și cu rațiunea, încît Böhme nu poate decît să laude subtilitatea „înțelepților păgîni": ei au înțeles atît de bine structura universului, încît au putut da astrelor nume „corecte" care exprimă natura lor intimă. *De signatura rerum*, XII, 19, și mai ales IX, 8: „Es sind vornemlich sieben Gestalten in der Natur, beides in der ewigen und äusseren, dan die äusseren gehen aus der ewigen. Die alten Weisen haben den sieben Planeten Namen gegeben, nach den sieben Gestalten der Natur, aber sie haben viel und anders damit verstanden, nicht nur allein die sieben Sternen, sondern auch die siebenerley Eigenschaften in sich; dan sie sind das Rad des *Centri*, die Ursachen des *Sulphuris* in welchem *Mercurius* den Sud in der Angst-Quaal machet." Dar înțelepții păgîni au făcut o greșeală. Ei au înțeles corect că astrele plasate față-n față cu pămîntul, cu „natura naturată", îi constituiau adevărata cauză, „natura astrală"; dar nu au înțeles că această natură astrală, cu cei șapte *gubernatores mundi*, „roata septiformă a planetelor", nu era decît o natură *temporală*, o imagine și o expre-

sie a naturii eterne a lui Dumnezeu. Căci *Gestirn*-ul sau *Chaos*-ul adevărat (*De signatura rerum*, XIII, 22): „... darinnen alles liget, aber verborgen [...] ist der erste Leib, aber geistlich. Und das siebenfache Rad ist die erste Auswicklung des *Chaos*, und macht den andern Leib, als die Vernunft; der andere offenbaret den ersten, und ist auch ein geistlicher Leib. Der dritte Leib ist ein elementischer, ein Kasten d'ersten beiden, u. ist ein sichtbarer greiflicher Leib." Or, întrucît natura eternă nu și-a generat decît propria imagine tangibilă și materială (*greiflich* und *materialisch*, cf. *De signatura rerum*, II, 4), rezultă că în natura divină există șapte δυνάμεις care o compun și o constituie. Precum cele șapte astre, ele sînt într-o interacțiune constantă, „generîndu-se" reciproc; toate sînt generate de „natura" ale cărei expresii dinamice și organice sînt, toate se întrupează pe rînd în „natură", adică în corpul pe care și-l construiesc. Din păcate, această construcție savantă nu se va potrivi decît în chip imperfect cu ideile lui Böhme și va putea fi menținută în doctrină numai grație unui echivoc constant referitor la sensul termenilor „natură" și „corp". Înțelegem și de ce: pe de o parte, Böhme este constrîns să aplice „naturii" și „corpului" schema organicistă a „inimii" și a „membrelor" (cf. *supra*, p. 112); pe de altă parte, trebuie să folosească deopotrivă termenii „foc" și „vîrtej" (cf. *supra*, p. 209). Or, pentru a putea fi ciclice și organiciste, aceste două scheme nu sînt echivalente.

Analogia va șchiopăta și din alt motiv. Concepția cosmologică a astrologiei este esențialmente geocentrică. Or, Jakob Böhme este la curent cu ipoteza copernicană și o acceptă: în centrul lumii nu se mai află pămîntul, ci soarele. Rezultă că îi este extrem de dificil să concilieze concepția celor șapte *gubernatores mundi* cu rolul nou și central al soarelui. Poziția centrală favorizează aplicarea schemei organiciste (*inimă* și *membre*), dar face foarte dificilă încercarea de a atribui soarelui o anumită forță sau calitate (δυνάμεις) a naturii. Dacă se adaugă faptul că cerul stelelor fixe nu își mai găsește loc în schema celor *șapte* puteri, vom înțelege de ce teozoful încearcă uneori să depășească acest cadru rigid de *șapte* calități sau de ce, neîndrăznind să o facă, încearcă să ofere cerului sau soarelui un loc aparte, situat în afara puterilor naturii (cf. *Mysterium Magnum*, XII, 30). Toate acestea conferă un aspect pripit și neîmplinit construcției sale. Dar poate tocmai acest caracter instabil și echivoc explică succesul concepției.

316. Cf. *De signatura rerum*, IV, 4–12; *De electione gratiae*, III, 1 și urm.; *Mysterium Magnum*, VI, 14 și 22; *Clavis*, 25–36.

317. *De electione gratiae*, II, 17: „Die Natur ist der stillen Ewigkeit Werkzeug, damit sie formiret, machet und seheidet, und sich selber darinnen fasset in eine Freudenreich, denn der ewige Wille offenbaret sein Wort durch die Natur." *De signatura rerum*, IV, 13: „Der erste Hunger im *Centro* form Feur ist ein geistlicher Hunger, der macht die Finster-Welt, und der Hunger der freyen Lust macht die Licht-Welt, die sind beide nur Geist, bis sie miteinander durch Feurs Anzündung gehen, alsdan sind sie dem Geist abgestorben,

und sind ein Gleichniss des ersten Geistes, als eine Offenbarung des ungreiflichen Geistes, welcher Gott in Liebe und Zorn heist, in zweyerley Quaal."

318. Cf. *supra*, p. 356.

319. Cf *supra*, p. 365. *De electione gratiae*, II 16: „Also ist nun auch von Gott zu sinnen, dass Er seinen Willen darum in eine *Scienz* zur Natur einführet, damit seine Kraft in Licht, und Majestät offenbar, und ein Freudenreich werde: denn wenn in dem ewigen Einen keine Natur entstände, so wäre alles stille, aber die Natur führet sich in Peinlichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit ein, auf dass die ewige Stille beweglich werde, und die Kräften zum Wort lautbar werden."

320. Cf. *supra*, p. 131. *De electione gratiae*, II, 14: „Verstehet: die Kräfte zum Wort sind Gott und die *Scienz*, als das magnetische Ziehen, ist der Anfang der Natur; nun mochten die Kräften nicht offenbar werden ohne diese Begierde des Ziehens; Gottes Majestät, in wirklichen Kraft zur Freude und Herrlichkeit, würde nicht offenbar ohne das Anziehen der Begierde, und wäre auch kein Licht in Göttlicher Kraft, wenn sich nicht die Begierde einzöge und überschattete, darinnen der Grund der Finsterniss verstanden wird, welcher sich denn führet bis zu des Feurs Anzündung, alda sich Gott einen zornigen Gott, und ein verzehrend Feur nennet, da die grosse Schiedlichkeit, auch der Tod, das Sterben, und denn das grosse lautbare creatürliche Leben urständet und verstanden wird."

321. Cf. *supra*, pp. 128 și urm.

322. Cf. *De electione gratiae*, II, 14, citat *supra*, n. 320.

323. *De electione gratiae*, III, 3: „Die erste *Species Naturae*: Der Natur erste Gestalt ist Herbe, als die Faslichkeit seiner selber." Cf. *Mysterium Magnum*, VII, 26; *Clavis*, 29.

324. *De electione gratiae*, III, 7: „Nicht zuverstehen, dass sie Gott sind, sondern seine Offenbarung in seinem Wort der Kraft, als (1) Herbe, welches der Anfang zur Stärke und Macht ist, als ein Grund daraus alles komt und urständet, aus des Vaters Eigenschaft im Worte." Cf. *Mysterium Magnum*, III, 29; *Clavis*, 29.

325. Cf. *Mysterium Magnum*, III, 11 și urm.; *De signatura rerum*, III, 36.

326. Cf. *De electione gratiae*, III, 5; *Mysterium Magnum*, III, 9 și 10; *De signatura rerum*, XIV, 16; *Clavis*, 29; *supra*, pp. 134 și urm.

327. *De electione gratiae*, III („Von der 2ten Species Naturae"), 4: „Die 2te Gestalt in der Scienz ist der Stachel der Empfindlichkeit als das Ziehen selber, davon das Fühlen und die Empfindlichkeit urständet." Cf. *Mysterium Magnum*, III, 10 și 16; VI, 15.

328. Cf. *Mysterium Magnum*, III, 16. *De signatura rerum*, II, 28: „... und die andere Gestalt gehet als ein Schrack oder erborner Hall aus sich, dan es ist nichts des ersten Willens Begierde im schrecklichen Tod zu bleiben, sondern sich nur also aus dem Nichts auszuführen, und sich selber zu finden." Cf. și *Clavis*, 25.

329. Cf. *De signatura rerum*, II, 9; IX, 9.

330. Cf. *supra*, pp. 350 și 366; *Sex puncta theosophica*, I, 43 și urm.; *Mysterium Magnum*, I, 16.

331. Cf. *supra*, pp. 207 și urm. și 240 și urm.

332. *De electione gratiae*, III („Von der 3ten Species Naturae"), 5: „Die 3te Gestalt in der *Scienz* ist die Angst." Cf. *Mysterium Magnum*, III, 17; *De signatura rerum*, XIII, 10; *Clavis*, 31; F. von Baader, *Vorlesungen über Jakob Böhmes Theologumena und Philosopheme*, Werke, III, pp. 391 și urm.

333. Cf. *De signatura rerum*, II, 28; *De electione gratiae*, II, 40; *Mysterium Magnum*, IX, 59.

334. Cf. *De signatura rerum*, III, 28; *De electione gratiae*, IV, 27 și 43; *Clavis*, 43 și urm.; *De Incarnatione Verbi*, II, IV, 7 și urm.

335. *De signatura rerum*, IX, 2: „... und stehet vornemlich in sieben Eigenschaften und Gestalten, da eine jede die andere ursachet und machet, keine ist die erste noch letzte, sondern es ist das ewige Band."

336. *De signatura rerum*, XVI, 25: „... dan wan kein Grimm wäre, so wäre auch kein Feur, und auch kein Licht; wan nicht der ewige Grimm wäre, so wäre auch nicht die ewige Freude: Der Grimm verwandelt sich im Licht in Freude."

337. Cf. *Quaestiones theosophicae*, II, 17 și urm. *De signatura rerum*, V, 2: „In der Natur-Begierde entstehet der Tod und das Einschliessen, und in der Freyheit Begierde entstehet das Aufschliessen und Leben, dan der Freyheit Begierde *tingiret* der finstern Natur Begierde, dass die grimme Natur ihr eigen Recht sinken lässt, und sich der Freyheit Begierde einergibt, also wächst das Leben im Tode, dan ohne Licht ist kein Leben; so das Licht erlischt, so ist ein ewiger Tod, dan Nimand kan lebendig machen, es bewege sich dan Gott in der Lust-Begierde im selben Tode, dan der Tod kan kein Leben in sich nehmen, es offenbare sich dan die erste Begierde zur Natur, darinnen das Einschliessen als der Tod erboren wird."

338. Cf. *supra*, p. 240. *De signatura rerum*, XVI, 11: „Das Wesen aller Wesen ist nur ein einiges Wesen, scheidet sich aber in seiner Gebärung in zwey *Principia*, als in Licht und Finsterniss, in Freud und Leyd, in Böses und Gutes, in Liebe und Zorn, in Feur und Licht: und aus diesen zweyen ewigen Anfängen, in den dritten Anfang."

339. Cf. *supra*, pp. 240 și 350.

340. *Mysterium Magnum*, III, 21: „Erstlich wisset dieses: Dass sich der Göttliche Verstand darum ins Feur einführet, dass seine ewige Lust majestätisch und ein Licht werde; Denn der Göttliche Verstand nimt keine Quaal in sich, er darf auch keiner zu seinem eignen Wesen, denn das Alles darf des Ichtes nicht, das Ichts ist nur sein Spiel, damit das Alles spielet, und damit ihme das Ganze als das Alles selber offenbar werde, so führets seinen Willen in Eigenschaften ein."

341. Cf. *supra*, p. 245. *De electione gratiae*, II, 15: „Wie ihr dessen ein Gleichniss in einer brennenden Kerzen habet, da das Feur die Kerze in sich zeucht und verzehret, alda das Wesen erstirbet, das ist, in dem Sterben der

Finsterniss sich im Feur in einen Geist, und in eine andere Quaal (welches im Lichte verstanden wird) *transmutiret*."

342. Cf. *Mysterium Magnum*, VI, 21 și urm.; *Tabulae principiorum*, 46 și urm.; *Clavis*, 33.

343. Cf. *supra*, p. 135; *Sex puncta theosophica*, IV, 2 și 4.

344. Cf. *supra*, pp. 350 și 357; F. von Baader, *Fermenta cognitionis*, Werke, II, p. 246.

345. Cf. *supra*, pp. 138 și 246; *De signatura rerum*, IV, 40; XIV, 32; *Mysterium Magnum*, X, 25; XV, 7; *De electione gratiae*, III, 31; *Sex puncta theosophica*, VI, 16; *Tabulae principiorum*, 26.

346. *De electione gratiae*, III, 37: „Die siebende Gestalt in der *Scienz* ist in der Göttlichen Kraft das ingefaste Wesen aller Kräften, da sich der Schall, als das sprechende Wort, in der *Scienz* in Wesen fasset, als ein Wesen, darinnen sich der Schall zur Lautbarkeit fasset. Die fünfte Einfassung mit der Liebe, als in der fünften Gestalt, ist ganz geistlich, als nemlich die allerlauteste Wesenheit; diese siebende aber ist eine Infassung aller Eigenschaften, und heisset billig die GANZE NATUR, oder das geformte Wort, das ausgesprochene Wort, als nemlich der innere Göttliche Himmel, welcher ungeschaffen ist, sondern mit in der Göttlichen wirklichen Geburt der *Temperatur* inne stehet, und heisset das Paradeis, als ein grünend Wesen der gefasten wirklichen Göttlichen Kräften." Cf. *De signatura rerum*, XIV, 10.

347. *De electione gratiae*, IV, 6: „Es gebären sich drey *Principia* in dem Wesen aller Wesen, da je eines des andern Ursach ist, darinnen man auch dreyerley Leben verstehet, als drey Unterschiede Göttlicher Offenbarung."

348. Cf. *Sex puncta theosophica*, III, 21 și urm. *Mysterium Magnum*, III, 18: „Die 4te Gestalt in der Natur ist des Feurs Anzündung, da erst das fühlende und verständige Leben aufgehet, und sich der verborgene Gott offenbaret: Denn ausser der Natur ist Er allen Creaturen verborgen, aber in der ewigen und zeitlichen Natur ist Er empfindlich und offenbar."

349. *Mysterium Magnum*, VII, 7: „So ich aber alhie habe von den Gestalten der Natur (verstehet die Ewige geschrieben) so sols darum nicht verstanden seyn, als wenn die Gottheit in Ziel und Mass stünde; seine Weisheit u. Kraft in Göttlicher Eigenschaft ist ohne Zeil u. Mass, unzehlich, unaussprechlich; ich schreibe nur von den Eigenschaften, wie sich Gott hat durch die innere und äussere Welt offenbaret, welches die vornemsten Gestälte seiner Offenbarung sind." Acest ritm ciclic — prin faptul că este ciclic — poate fi luat de jos în sus și de sus în jos, adică pornind de la „corpul" pe care viața îl consumă pentru a genera spiritul sau pornind de la spiritul care își oferă un corp pentru a se întrupa în el și pentru a-l consuma prin focul vieții. Putem aborda situația și din punctul de vedere al vieții = foc, sau al totului: vom vedea că formele sau calitățile naturii, la fel ca principiile ei, nu sînt decît aspectele acestui foc sau ale acestei naturi; că sînt aceleași trei puteri care nu se disting decît ca expresii ale naturii divine „în" primul sau „în" al doilea principiu; sau că sînt aspectele acestor puteri „înainte" și „după" regenerarea

lor prin lumină și constituirea focului (cf. mai ales *Tabulae principiorum*, 1 și 2); această multiplicitate de puncte de vedere permite operarea unei serii de „tăieturi anatomice" diferite în natura divină. Acest fapt explică într-o anumită măsură caracterul instabil al conceptelor contradictorii.

350. *De signatura rerum*, XIV, 36: „So verstehet uns nun recht; *Sulphur*, *Mercurius* und *Sal* ist in der Ewigkeit alles Geist; als sich aber Gott mit der ewigen Natur, darinnen seine selbst Offenbarung stehet, hat beweget, so hat Er aus dem geistlichen Wesen ein greifliches und offenbarliches geboren." *Mysterium Magnum*, VI, 7: „Also verstehen wir mit der siebenden Gestalt der ewigen Natur das ewige Himmelreich, darinnen die Kraft Gottes wesentlich ist, welches Wesen vom Glanz und Kraft des Feurs und des Lichtes *tingiret* wird."

351. *De electione gratiae*, III, 40: „Dieses sind also die sieben Eigenschaften der ewigen und zeitlichen Natur, als nach der Ewigkeit geistlich, und in heller, crystallinischer, durchscheinender Wesenheit, also zu gleichen; und nach der äussern geschaffnen Welt, in Böse und Gut untereinander im Streite, zu dem Ende also worden, dass sich die inneren, geistlichen Kräften durch die streitende *Scienz*, in creatürliche Formen und Geburten einführeten, dass die Göttliche Weisheit, in Wundern der Formungen, in mancherley Leben offenbar würde; denn in der *Temperatur* mag keine Creatur geboren werden, denn sie ist der Einige Gott, aber im Ausgange der *Scienz* des Ewigen Willens, indeme Er sich in *Particular* scheidet, so mag eine Creatur, als ein Bilde des geformten Wortes, urständen."

352. Cf. *supra*, pp. 204 și 358. *Mysterium Magnum*, VIII, 26: „Gleichwie Leib und Sele eins sind, und doch auch keins das ander [...]. Also ist uns auch von dem göttlichen Wesen, und denn von der göttlichen Kraft zu verstehen."

353. *De electione gratiae*, II, 35: „Und wie wir nun in der Feurs-Anzündung zwey Wesen verstehen, als eines im Feur, und das ander im Licht, und also zwey *Principia*: also ist uns auch von Gott zu verstehen. Er heist alleine Gott nach dem Lichte, als in den Kräften des Lichtes, da gleich auch die *Scienz* innen offenbar ist, und auch in unendlicher Schiedlichkeit, aber alle im Liebe-Feur, da alle Eigenschaften der Kräften ihren Willen in Einen, als in die Göttliche *Temperatur* geben, da in allen Eigenschaften nur ein einiger Geist und Wille regieret, und sich die Eigenschaften alle in eine grosse Liebe gegeneinander und ineinander begeben." Cf. *supra*, pp. 204 și 341.

354. *De electione gratiae*, I, 20: Er ist ausser des Natur die gröste Sanftmuth und Demuth, darinnen weder ein Wille zu guter noch böser Neiglichkeit gespüret wird, denn es ist weder Böses noch Gutes vor Ihm." *Mysterium Magnum*, LXI, 61: Denn in Gott, so-viel Er GOTT heisset, ist kein Fürsatz noch anfänglicher Wille; Er ist selber der Wille des Ungrundes, als ein Einiger, und wil in sich selber nichts als das Gute, und darum so ist Er auch selber dasselbe wollende Gute, denn das Gute das Er wil, das ist die Geburt seiner Kraft, als sein Sohn."

355. Cf. *supra*, pp. 147, 196, 235 și 341.

356. *Mysterium Magnum*, LXXI, 20: „Dan die Liebe ist in ihrer Selbst-Eigenschaft anders nichts als die göttliche Demuth aus dem Grunde des Einen. Die Liebe suchet noch begehret nichts, als nur das Eine, dan sie ist selber das Eine, als das ewige Nichts, und doch durch Alles und in Allem; aber der Selbheit eigenes Wollens ist sie ein Nichts."

357. *Mysterium Magnum*, II, 9: „Und die innere Welt stehet in dem ewigen sprechenden Wort: Das ewige Wort hat sie als ein gross *Mysterium* von Ewigkeit aus seiner Kraft, Farben und Tugend (durch die Weisheit) in ein Wesen gesprochen; Welches Wesen auch nur als ein Aushauchen vom Wort in der Weisheit ist." *Ibid.*, VII, 8: „So spricht sich nun der Wille durch das Fassen aus sich aus, als ein Aushauchen oder Offenbarung; und dasselbe Ausgehen vom Willen im Sprechen oder Hauchen, ist der Geist der Gottheit, oder die dritte Person, wie es die Alten gegeben haben."

358. *Mysterium Magnum*, II, 8: „Denn ich sage, die innere Welt ist des Himmel darinnen Gott wohnet, und die äussere Welt ist aus der innern ausgesprochen, und hat nur einen andern Anfang als die innere, aber doch aus der innern. Sie ist aus der unsern (durch Bewegung des ewigsprechenden Worts) ausgesprochen, und in einen Anfang und Ende gesetzet."

359. *De electione gratiae*, VIII, 29: „Dieses wirkende Wesen in den Eigenschaften mit Licht und Finsterniss, darinnen nun die ganze Creation begriffen, ist nun der einige Fürsatz Gottes Worts, als nemlich, dass Er Leben und Creaturen gebäre, und das ausgesprochene Wort in Bildlichkeit einführe, dass jede Kraft in der *Scienz* der Schiedlichkeit in einem Leben und Bilde stehe." Cf. *ibid.*, II, 31.

360. Cf. *supra*, pp. 41, 92 și 369.

361. Cf. *supra*, pp. 243 și urm. și 261 și urm.

362. În legătură cu „terminologia" lui Böhme, cf. *supra*, pp. 195 și urm., și ap. II.

363. *Geist* și *Natur*.

364. *Licht* și *Finsterniss*.

365. *Geist* și *Leib*.

366. În fond, nu îi putem defini izolat, pentru că sînt *contrariа* ce nu se definesc decît reciproc.

367. „If that what Boehme wanted to say was unutterable, why did he attempt to utter it?", spunea criticul englez M. Johnson, *ap.* Broad, în Muirhaed, *Contemporary British Philosophy*, I, London, 1925, p. 81.

368. Afirmația și negația, *da*-ul și *nu*-ul, se revelează reciproc: *da*-ul, lumina, bucuria nu s-ar revela fără *Contrarium*-ul lor. Revelația binelui sau a lui Dumnezeu, în măsura în care este *Dumnezeu*, implică și divizarea ființei nedeterminate în puteri care se opun; cf. *supra*, p. 303, n. 267. De altfel, legea revelației este și legea ființei; cf. *supra*, n. 106, și p. 303, n. 266. *De signatura rerum*, II, 18: Die Wurzel begehret mit dem ersten Willen nur Freude, und kan die auch anderst nicht erreichen als durch die feindliche Quaal, dan im

stillen Nichts mag keine Freude entstehen, sie mus nur durch Bewegung und Erhebung entstehen, dass sich das Nichts findet."

369. Cf. *Quaestiones theosophicae*, III, 2.

370. Cf. *supra*, n. 109. *Quaestiones theosophicae*, II, 17: „Das Nichts sehnet sich nach dem Etwas."

371. Cf. *supra*, pp. 239 şi 348. *Mysterium Magnum*, XXVI, 37: „Darum so hat sich der ewige freye Wille in Finsterniss, Pein und Quahl, sowol auch durch die Finsterniss in Feur und Lichte, und in eine Freudenreich eingeführet, auf dass das Nichts in Etwas erkant werde, und dass es ein Spiel habe in seinem Gegen-Willen, dass ihme der freye Wille des Ungrundes im Grunde offenbar sey, denn ohne Böses u. Gutes möchte kein Grund seyn." — 38: „Denn das Böse macht Pein und Bewegen, und das Gute machet Wesen und Kraft."

372. *De signatura rerum*, VI, *Marg.*: „12. Die Liebe offenbaret sich durchs Feur. 13. Und machet aus Finsterniss Licht und ist der Finsterniss Herr." *Mysterium Magnum*, V, 7: „Was im Licht der Kraft gut und heilig ist, das ist in Finsterniss ängstlich und widerwertig. Die Finsterniss ist die gröste Feindschaft des Lichts, und ist doch die Ursach, dass das Licht offenbar werde. Denn so kein Schwarzes wäre, so möchte ihme das Weisse nicht offenbar seyn; und wenn kein Leyd wäre, so wäre ihr die Freude auch nicht offenbar." *Ibid.*, XXIX, 7: „Denn so kein Widerwille wäre, so wäre in den Eigenschaften kein Bewegniss; so sich aber der freye Wille hat in Liebe und Zorn, als in Böses und Gutes eingeführet, so sind in diesen Eigenschaften zweyerley Willen entstanden, als ein grimmiger, nach Art des Feurs und der Finsterniss, und ein gütiger Liebe-Wille, nach Art des Lichts, auf dass einer im andern wohne, und den andern offenbare."

373. *De electione gratiae*, VIII, 22: „Das Wort begehrt nichts mehr, als nur seine heilige Kraft durch die Schiedlichkeit zu offenbaren; und in dem Worte wird die Gottheit in der Schiedlichkeit durchs Feur und Licht offenbar: Also sind die zwey, als das Wort u. *Mysterium Magnum*, in einander, wie Sele und Leib: denn das *Mysterium Magnum* ist des Wortes Wesenheit, darinnen und damit der unsichtbare Gott in seiner Dreyheit offenbar ist, und von Ewigkeit in Ewigkeit offenbar wird; denn dessen das Wort in Kraft und Schall ist, dessen ist das *Mysterium Magnum* ein Wesen, es ist das ewige wesentliche Wort Gottes." *De signatura rerum*, XV, 48: „Dan es ist alles aus Lust erboren worden, also sols auch in der Lust seine Endschaft nehmen, und eine jede Lust ihr gemachtes Werk einerndten, dan darzu sind alle Ding erschienen, auf dass die Ewigkeit in einer Zeit offenbar werde."

374. *Mysterium Magnum*, XXVIII, 16: „Denn es muss ein *Contrarium* sein auf dass eines im anderen offenbar wäre."

375. Cf. *Quaestiones theosophicae*, II, 12 şi urm. În Dumnezeu, *nu*-ul nu este Dumnezeu, întrucît, *Mysterium Magnum*, VIII, 25: „Nun heisset Er aber alleine nach seinem Lichte in seiner Liebe ein Gott und nicht nach der Finsterniss."

376. *Mysterium Magnum*, LXXI, 17: „Sonst wan das Böse im Widerwillen kein Nütz wäre, so würde es Gott, als das ewige einige Gut, nicht dulden, son-

dem zu nichte machen: Aber also dienet es zur Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und zur Freudenreich, und ist ein Werkzeug Gottes, damit Er sein Gutes bildlich machet, auf dass das Gute erkant werde: Dan so kein Böses wäre, so würde das Gute nicht erkant." — 18. „Wan kein Zorn-Feur wäre, so möchte auch kein Licht-Feur seyn, und wäre ihr die ewige Liebe verborgen, dan es wäre nichts das da könte geliebet werden: Also hat die Liebe Gottes eine Ursache zu lieben, dan sie liebet die Verlassenheit als die Schwäche, auf dass sie auch gross werde."

377. *Mysterium Magnum*, XXVI, 36: „Denn also mus es seyn, auf dass erkant werde der Unterscheid des Guten und des Bösen, des Lichts und der Finsterniss, des Lebens und des Todes; Denn so kein Tod wäre, so wäre ihme das Leben nicht offenbar, und so keine Finsterniss wäre, so wäre ihme das Licht nicht offenbar." *Ibid.*, VIII, 10: „So hat Gott eins wider das ander gesetzet, auf dass seine Herrlichkeit offenbar werde, beides in seiner Liebe und in seinem Zorn."

378. *Mysterium Magnum*, XXVIII, 68: „Denn so keine Pein wäre, so wäre ihr die Freude nicht offenbar; so aber ist alles im freyen Willen: wie sich ein jedes einführet in Böses oder Gutes, also gehets in seinem Lauffe, und ist eines nur des andern Offenbarung; denn so keine Nacht oder Finsterniss wäre, so wüste man nichts vom Lichte oder Tage: Also hat sich der grosse Gott in Unterschiedlichkeit eingeführet zu seiner Beschaulichkeit und Freuden-Spiel."

379. *Mysterium Magnum*, LXI, 62: „Gott wil in sich selber nichts als sein Gutes, das Er selber ist, offenbaren; und das möchte nicht geschehen, so sich nicht die einige gute Kraft mit dem Aushaucher in Begierde zur Natur, und in Schiedlichkeit als in die *Scienz* einführete, denn so das Gute einig bliebe, so wäre keine Wissenschaft."

380. Cf. *supra*, pp. 350 și urm.

381. Cf. *supra*, p. 241.

382. *Mysterium Magnum*, III, 22: „Zum andern führet sich der ungründliche und Göttliche Verstand darum in einen ängstlichen Feurwillen und Leben ein, auf-dass seine grosse Liebe und Freude, welche Gott heisset, offenbar werde: Dan wenn alles nur Eines wäre, so wäre ihm das Eines nicht selber offenbar; Aber durch die Offenbarung wird das ewige Gut erkant, und gibet eine Freudenreich: Sonsten so keine Angst wäre, so wäre ihr die Freude selber nicht offenbar, und wäre nur ein einiger Wille, der täthe nur immer ein Ding; so er sich aber in Widerwärtigkeit einführet, so wird in dem Streit die Lust der Freuden zu einer Begierde, und zu seinem Liebe-Spiel, dass sie zu wirken und zu tuhn hat, menschlich geredet."

383. *De electione gratiae*, VIII, 20: „Gottes einiger Fürsatz ist sein ewigsprechendes Wort, das Er durch die Weisheit aus seines Kraft in der *Scienz*, in Schiedlichkeit zu seiner Offenbarung, ausspricht: Er hat keinen andern Fürsatz in sich mehr, und mag auch nicht seyn, dass Er mehr Fürsatze habe; denn so das wäre, so müste etwas seyn vor Ihme, daran Er Ursach nähme zu einem Fürsatz." Lipsa de *Fürsatz* este foarte importantă întrucît salvează

libertatea absolută, puritatea și bunătatea lui Dumnezeu, concomitent cu libertatea creaturii. Cf. *supra*, p. 117, n. 165, și p. 257.

384. Cf. *supra*, n. 357: „Das Ewig sprechende Wort" și „das gesprochene und wieder ausgesprochene Wort".

385. *De electione gratiae*, VII, 28: „Derselbe Wille der ist der ewige Anfang zu Göttlicher Weisheit, als zur Beschaulichkeit des Ungrundes, und ist auch der Anfang zum Worte, als zum Aussprechen des Feurs und Lichte; das Sprechen aber geschiht nicht im Willen des Ungrundes, sondern in der Fassung der *Scienz*, da sich derselbe Wille in die Stäte Gottes, als in die Dreyheit der Gebärung einfasset. Alda spricht sich das Wort der Kraft in die Unterschiedlichkeit der *Scienz*: und in derselben Unterschiedlichkeit der ausprechenden *Scienz* ist das Bild Gottes, in Göttlicher Kraft und Weisheit, in *magi*scher Form, ohne Creatur, von Ewigkeit gesehen worden."

386. *De electione gratiae*, V, 31: „1. Als von innen die *magi*sche Feur-Welt, als das *Centrum* der Natur, wie schon oben gemeldt, davon sich Gott nennet einen starken, eyferigen Gott, und ein verzehrend Feur, als die ewige Natur." — 32: „2. Und hiemit auch zugleich die Licht-Welt, als das Reich der Kraft Gottes, gleichwie Feur und Licht in einander sind ungescheiden, also auch alhie zu verstehen sind."

387. Cf. *Sex puncta theosophica*, VII, 27. *Mysterium Magnum*, LXXI, 14: „Dan also wirket Gottes Zorn in der Liebe, auf dass die Liebe, als das ewige Eine und Gute, schiedlich, empfindlich, und findlich werde; dan im Streit und Widerwillen wird ihme der Ungrund, als das ewige Eine, welches ausser der Natur und Creatur ist, offenbar." — 15. „Und hat sich Gott mit seinem H. Worte der Kräften darum in Natur und Creatur, darzu in Pein und Quaal, in Licht u. Finsterniss eingeführet, auf dass die ewige Kraft seines Worts in der Weisheit mit seinem ausgesprochenen Worte schiedlich und empfindlich werde, dass eine Wissenschaft sey." — 16. „Dan ausser diesem wäre die Wissenschaft des ewigen Einen nicht offenbar und wäre auch keine Freude; und ob sie wäre, so wäre sie ihr doch selber nicht offenbar: Also offenbaret sie sich durch Einführung in Natur durch die Schiedlichkeit des Sprechens, da sich das Sprechen in Eigenschaften einführet und die Eigenschaften in Widerwillen; so wird durch die Widerwillen das ewige Gut, welches sich im Wort des Sprechens mit in Schiedlichkeit führet, schiedlich, creatürlich und bildlich."

388. Cf. *De signatura rerum*, II, 2; VI, 8; *Sex puncta theosophica*, V, 1 și 2; *supra*, pp. 213 și 237. Opoziția dintre *inneres* și *äusseres* este identică cu opoziția dintre Dumnezeu și lume. O putem înțelege într-o anumită măsură, deoarece, pentru Böhme, Dumnezeu nu este străin de lume, ci este prezent în ea și în fiecare ființă a acestei lumi, care se află „în Dumnezeu". Astfel, *Mysterium Magnum*, XI, 33: „Und eben in diesem stehet die grosse Heimlichkeit der Schöpfung, dass sich das Innere, als Gott, hat also mit seinem ewig-sprechenden Worte, dass er selber ist, geoffenbaret; das Äussere ist ein

Bilde des Innern. Gott ist nichts fremdes, in Ihme leben und weben alle Dinge, ein jedes in seinem *Principio* und *Gradu*."

389. Cf. *Sex puncta theosophica*, VII, 17 şi urm. Persistă confuzia între cel de-al treilea principiu şi lume. Astfel, *De testam. Christi S. Baptism.*, II, III, 19: „Er wird in allen 3. *Principiis* oder Welten verstanden, in jeder Welt nach ihrer Eigenschaft. Als (1) in des Vaters Zorn nach der Finstemiss ist Er die Flamme der Peinlichkeit, und (2) im ewigen Lichte ist Er die Liebe-Flamme Gottes, und (3) in dieser Welt, im *Spiritu Mundi* ist der Formirer und Werkmeister aller Dinge, in jedem Dinge nach seiner Eigenschaft. Wie der *Separator* oder *Archaeus* des Dinges ist, davon es urständet, also ist auch der ausgeflossene Geist aus dem ausgesprochenen Worte in einem jeden Dinge."

390. *De electione gratiae*, IV, 8: „Da verstehet man das 1ste *Principium* in der Feur-Wurzel, welche ist das *Centrum* der Natur." — 9: „Und das ander *Principium* verstehet man in der Scheidung des Feurs, da sich die Göttliche Scienz im Feur ins Licht scheidet, alda sie sich hat in Natur und Wesen eingeführet, zur Offenbarung der Göttlichen Freudenreich, da das Wort der Kräften in einer wirklichen Gebärung inne stehet, da das *Mens* im Ens wirket."

391. *Mysterium Magnum*, XXXVII, 8: „ Gott aber, soviel Er Gott heisset; begehret keinen Krieg, kan auch nichts Böses oder Zerbrechliches begehren; Denn Er ist nach dem anderen *Principio*, als nach dem Lichte, alleine gut u. gebende, und gibet sich allen Dingen selber." — 9. „Aber nach der finstem Welt Natur, ist Er ein zorniger, eiferiger Gott, und ein verzehrend Feur, so sein Grimm erwecket wird, nach derselben begehret Er zu verschlingen, und aufzufressen, alles das was sich darinnen erhebt und entzundet."

392. *De electione gratiae*, IV, 10: „Das dritte *Principium* wird in den sieben Tagewerken verstanden, alda sich die 7. Eigenschaften der Natur in der Siebenden in ein Wesen zur Faslichkeit eingeführet, welch Wesen in sich selber heilig, rein und gut ist, und der ewige *ungeschaffene* Himmel heisset, als die Stäte Gottes, oder das Reich Gottes; Item, Paradeis, das reine Element, dar Göttliche *Ens*, oder wie man es nach seiner Eigenschaft etwas nennen möchte."

393. Cf. *supra*, pp. 201 şi urm. şi 216 şi urm.; *Sex puncta theosophica*, III, 13. *Mysterium Magnum*, I, 14: „Die Gestälte der 3. *Principien* zum natürlichen und übernatürlichen Feur-Leben mitgegeben, als sieben Gestälte des *Centri* der Natur und 3. Gestälte der 3. Unter-Unterscheide der *Principien*, sind allesamt Gottes Cameel, dadurch Er alle Ding träget."

394. *De signatura rerum*, II, 26: „Diese drey Gestalten sind in einander als Eine, und sind auch nur Eine, teilen sich aber durch den Urstand in viel Gestälte, und haben doch nur Eine Mutter als den begehrenden Willen zur Offenbarung, der heisset Vater der Natur und des Wesen aller Wesen."

395. *Mysterium Magnum*, XVI, 23: „Denn in der siebenden Eigenschaft liget der ewige Tag, daraus die Tage der Zeit sind ausgegangen, und die Alten haben ihn Sonn-abend geheissen: Er heisset aber recht Sön-abend, darinnen Gottes Liebe den Zorn versönet."

396. *De electione gratiae*, IV, 15: „Aus diesem *Mysterio* ist anfänglich die *Quinta Essentia*, als das *Ens* des Wortes offenbar und wesentlich worden, an welcher nun alle drey *Principia* gehangen sind, da sich denn das Wesen hat geschieden, als nemlich das Geistliche in geistlich Wesen, und das Stumme in stum Wesen, als da sind Erde, Steine, Metall und das materialische Wasser."

397. Cf. *supra*, pp. 216 și 223. *De electione gratiae*, IV, 45: „Also verstehet, dass es alles ein unvermeidlich Ding sey, dass Gutes und Böses ist; denn in Gott ist alles Gut, aber in der Creatur ist der Unterscheid." Cf. și *Mysterium Magnum*, XV, 18 și urm.

398. Cf. *supra*, p. 199; H. Bornkamm, *Luther und Böhme*, p. 128.

399. Cf. *supra*, pp. 200 și 207.

400. Cf. *supra*, pp. 113, 206 și 248. Sfîntul Duh este cel care „distribuie în consecință principiile".

401. *De electione gratiae*, IV, 3: „Die ganze Creation, beides der ewigen und auch der zeitlichen Creaturen und Wesen, stehet in dem Worte Göttlicher Kraft." — 4. „Die ewigen urständen aus der *Scienz* der Sprechens, u. aus dem einigen Willen des Ungrundes, welcher mit dem Wort des Sprechens mit der *Scienz* sich hat in das Particular eingeführet." — 5. „Und die Zeitlichen urständen in dem ausgesprochenen Worte, als in einer Bildlichkeit der Ewigen, da sich das ausgesprochene Wort, in seiner *Substanz*, in einen äusserlichen Spigel, zu seiner Beschaulichkeit wieder eingeführet hat."

402. *De signatura rerum*, XV, 48: „Mit Wundertath hat sichs in die Form der Zeit eingeführet, und mit Wundertath führet sichs wieder aus der Zeit in ihren ersten *Locum* ein. Alle Dinge gehen wieder in das ein, daraus sie gegangen sind; aber ihr eigen Form u. Model, wie sie sich in ausgesprochenen Halle haben eingeführet, behalten sie, und wird auch ein jedes Ding von seiner Gleichheit eingenommen werden, und ist das Ende aller Zeit: und wie sich alle Dinge im ausgesprochenen Wort gebären, als *signi*ren sie sich auch in ihrer innern Gestaltniss, welche auch das äussere also *signi*ren."

403. Cf. *supra*, pp. 217 și 224. *Mysterium Magnum*, XXIX, 8: „Nicht das solche Geburt allein zeitlichen Anfang habe genommen: Sie ist ewig und ist die Offenbarung Göttlicher Beschaulichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit: Allein mit der Schöpfung der *Creation* hat sich diese Geburt in eine *Compaction* oder äusserliche Faslichkeit eingeführet, zu einem unterschiedlichen wirkenden Regiment, zu seinem Selbst-Spiel."

404. *Mysterium Magnum*, XXII, 23: „Denn in der finstern Welt ist auch Gottes Wort, aber noch ihrer Eigenschaft, offenbar, wie die Schrift saget: Welch ein Volk es ist, einen solchen Gott hat es auch; Gottes Wort ist in allen Dingen offenbar, in jedem Dinge nach seinem *Ente*, daraus der freye Wille ausgehet: Der freye Wille ist der Schöpfer oder Macher, damit die Creatur im geoffenbarten Worte machet."

405. Cf. *Sex puncta theosophica*, II, 36; IX, 13; *Mysterium Magnum*, XVII, 30; XX, 12.

406. Cf. *Sex puncta theosophica*, IX, 15.

407. Cf. *Sex puncta theosophica*, V, 55. *Mysterium Magnum*, LVI, 51: „Ein jedes Ding ist in seinem eigenen *Principio*, darinnen es lebet, gut, aber dem andern ists ein Widerwille: Jedoch mus es also seyn, auf-dass eines im andern offenbar werde, und die verborgene Weisheit erkant werde, und in der Schiedlichkeit ein Spiel sey, damit der Ungrund, als das ewige Eine, für sich und mit sich spiele."

408. Böhme îl distinge pe Satana de Lucifer: Lucifer este o creatură, pe cînd Satana *nu este*. Cf. *Quaestiones theosophicae*, IV, 6; XI, 6.

409. *Mysterium Magnum*, XXV, 29: „Hätte nun Gott sollen das 1^te^ *Principium* als den Feur-Quäll im *Ente* der Erden, daraus sie geschaffen ward, aufheben, wovon wolte das Licht seine Macht haben? gebäret doch der Vater, als die FEUR-WELT, den Sohn, als die LICHT-WELT; so aber nun das Wort in der Feur-Welt hart entzündet ward durch Gottes Bewegen zur Schöpfung, wie an der *Coagulation* der Steine zu sehen ist, so wir nicht Klötze wären, und nur Kälber-Verstand hätten: womit sollte dasselbe Feur wieder im Licht in die gleiche *Concordanz* gebracht werden, sonderlich aber das entzündete *Ens* in der *Coagulation*; Es müste es nur Gottes Liebe tuhn." Este ciudat faptul că Dumnezeu este identificat aici cu *lumea* întunericului, iar Fiul cu *lumea* luminii.

410. Cf. *supra*, pp. 217 și urm. și 235 și urm.; *Sex puncta theosophica*, VI, 18 și urm. *De signatura rerum*, III, 7: „Und zeigen euch das *Arcanum* der grösten Heimlichkeit, nemlich wie sich der Ungrund oder die Gottheit mit dieser ewigen Gebärung offenbare, dan Gott ist Geist, und also *subtile* als ein Gedanke oder Wille, und die Natur ist sein leiblich Wesen, verstehet die ewige Natur; und die äussere Natur dieser sichtbaren, greiflichen Welt ist eine Offenbarung oder Aus-Geburt des innern Geistes und Wesens in Bösen und Guten, das ist eine Darstellung und figürliche Gleichniss der finsteren Feur- und Licht-Welt."

411. O consecință a acestui fapt este o anume independență a naturii (*Centrum*) în creatură. *De electione gratiae*, II, 38: „Denn aus der Göttlichen Liebe-*Scienz* mag keine Creatur einig alleine bestehen und geboren werden, sondern sie mus den feurischen *Triangel* der feurischen *Scienz*, nach der Peinlichkeit in sich haben, als nemlich einen eigenen Willen, welches ein Particul, als eine ausgehauchte *Scienz*, und als ein Strahl vom ganzen Willen aus der *Temperatur* des ersten ungründlichen Willens ausgehet, da sich das Wort der Kräften im Feur scheidet, und aus dem Feur wieder in das Licht."

412. *Mysterium Magnum*, LXXI, 24: „Aber hierinnen zerbricht keines das under, dass es aufhöre, und ein Nichts sey; sonder welches überwältiget ist, das stehet deme stille, das es hat überwältiget, die Hitze der Kälte, und die Kälte der Hitze, und ist kein eigen Besitzen noch Wollen, sondern ein Element wil dem andern, dass das andere offenbar werde; und so es offenbar wird, so gibet sich dem stärkesten im Weben, und ist also ein Streit, und doch

die grösseste Liebe unter ihnen: Dan von wegen des Liebe-Ringens entstehet ihr Streit und Wollen oder Bewegung."

413. *De electione gratiae*, IX, 16: „Das ist Freude, wenn die Natur, als der eigene Wille, von seiner Pein erlöset wird, so freuet er sich des Guten, wenn es ihm wiederfähret; so er aber dasselbe Gute in eigener Macht hätte zu nehmen, so wäre es keine Freude, denn des eigene Wille lebte wie er wolte, und er hätte keine Hofnung, wenn er alles selber vermöchte."

414. *De electione gratiae*, I, 21: „Da kan man nicht sagen, ein Zorniger Gott, auch nicht ein Barmherziger Gott, denn hierinnen ist keine Ursache zum Zorn, auch keine Ursache was zu lieben."

415. Cf. *supra*, pp. 133, 204 și 233; *Sex puncta theosophica*, IV, 8 și urm.

416. Cf. *Sex puncta theosophica*, 114, 3; IX, 19; *Mysterium Magnum*, VIII, 17; XXIX, 9; LXI, 45; *Tabulae principiorum*, 42 și urm.

417. Cf. *supra*, pp. 205 și 211; *Tabulae principiorum*, I, 49.

418. Cf. *supra*, pp. 240 și 380; *Mysterium Magnum*, VII, 13; *Tabulae principiorum*, 46.

419. Cf. *Clavis*, 37.

420. Cf. *supra*, p. 243; *Mysterium Magnum*, VI, 21; *Sex puncta theosophica*, II, 13.

421. Focul iubirii și arșița luminii sau a flăcării. Cf. *Clavis*, IX; *Tabulae principiorum*, 1.

422. Cf. *Sex puncta theosophica*, II, 1 și 2; *supra*, p. 260.

423. Cf. *Clavis*, IX, 54; *Tabulae principiorum*, 41, dar exista și în *Mysterium Magnum*, VI, 21.

424. Cf. *Sex puncta theosophica*, II, 45 și urm.

425. Doar omul se află „în trei principii". *De electione gratiae*, V, 29: „... der Mensch ist ein Bild der ganzen *Creation* aller dreyen *Principien*, nicht allein im *Ente* der äussern Natur der Sternen und vier Elemente, als der geschaffenen Welt, sondern auch aus der innern geistlichen Welt *Ente*, aus Göttlicher Wesenheit."

426. *Mysterium Magnum*, XI, 30: „Der Mensch aber hat allein einen dreyfachen Leib und Geist: Denn er hat auch die innere geistliche Welt in sich, welche auch zweyfach ist, als Licht und Finsterniss, und auch im Leib und Geist; derselbe Geist ist die Sele: Derselbe Leib aber ist vom Wasser des heiligen Element, welches in Adam erstarb, das ist, seines Lebens verblich, als die göttliche Kraft von ihme wich und nicht in der erweckten Eitelkeit wohnen wolte." Cf. *De signatura rerum*, X, 3 și 4.

427. Cf. *supra*, p. 218.

428. Cf. *supra*, pp. 256 și 270; *Sex puncta theosophica*, I, 32. *Mysterium Magnum*, X, 43: „Denn die Sterne und 4. Elementa, und alles das was daraus geboren ist und darinnen lebet, hänget an einem *Puncte*, da sich die göttliche Kraft in einer Form aus sich selber hat offenbaret; und derselbe *Punct* stehet in 3. *Principien* offenbar, als in drey Welten; kein Ding mag legen ausser die-

sem *Puncte* in dieser Welt: Er ist die einige Ursache des Lebens und Bewegens aller Kräfte, und ohne denselben wäre alles in der Stille ohne Bewegen."

429. *Mysterium Magnum*, XIII, 13: „Also auch ist uns zu erkennen, dass ein Gestirne in *Magia Divina* sey, welches ist der Quell-brunn des ewigen Gemüthes des Ungrundes, daraus die Natur und alle Wesen sind entstanden: Also auch ein Gestirne in der offenbaren himlischen Welt, und auch ein Gestirne allesamt sind nur ein einiges Gestirne, scheiden sich aber in unterschiedliche *Gradus* und *Principia*: was in der äussern Welt in der Figur offen stehet, das stehet in der Geistlichen Welt in Kraft offenbar, und nicht in Formen."

430. Cf. *Tabulae principiorum*, 14 și 18; *Quaestiones theosophicae*, II, 22. *De signatura rerum*, XVI, 20: „Alles das, wessen diese Welt ein irdisch Gleichniss und Spigel ist, das ist im Göttlichen Reich in grosser Volkommenheit im geistlichen Wesen, nicht nur Geist, als ein Wille oder Gedanke, sondern Wesen, cörperlich Wesen, Saft und Kraft, aber gegen der äusseren Welt wie unbegreiflich: dan aus demselben geistlichen Wesen, in welchem das reine Element ist, sowol aus dem finstern Wesen im *Mysterio* des Grimmes, als dem Urstand des ewigen lautbaren Wesens, daraus die Eigenschaften entstehen, ist diese sichtbare Welt erboren und geschaffen worden, als ein ausgesprochener Hall aus dem Wesen aller Wesen."

431. Este vorba despre Hamberger, Hoffmann ori chiar F. von Baader.

432. Cf. *supra*, p. 33.

433. Cf. *Mysterium Magnum*, VII, 5: „Also verstehen wir nun, was Gott und sein Wesen sey: Wir Christen sagen: Gott sey Dreyfaltig, aber Einig im Wesen; als aber in gemein gesagt wird, Gott sey Dreyfaltig in Personen, das wird von den Unverständigen übel verstanden, auch wol von teils Gelehrten: den GOTT IST KEINE PERSON ALS NUR IN CHRISTO, sondern Er ist die die ewiggebärende Kraft, und das Reich samt allen Wesen; Alles nimt seinen Urstand von Ihme." Spuneam mai sus (p. 193) că noțiunea turcă de Dumnezeu-Unul îi părea foarte rațională. Evident, turcii greșesc necrezînd în Cristos, dar Dumnezeu îi va ierta, întrucît, venerînd un Dumnezeu-Unul, îl venerează pe Isus Cristos în numele Tatălui.

434. Cf. L. Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie*, Werke[2], III, pp. 142 și urm. Feuerbach a recunoscut rolul jucat de Cuvînt (*Separator*) și de Duh (*Aushauchen*) în gîndirea lui Böhme. *De testam. Christi S. Baptism.*, II, III, 21: „Der ausgeflossene Geist des äussern natürlichen und creatürlichen Lebens ist aus Gottes Liebe und Zorne, aus Licht und Finsterniss, als aus dem ersten und zweyten *Principio*, aus der ewigen Natur, aus dem Sprechen des Worts ausgeflossen, dan das ewige Wort hat sich mit Ihm in ein creatürlich, bildlich Leben gehauchet."

435. *De signatura rerum*, XIV, 35: „Die Gottheit ist ganz überall alles in allem, aber nur nach dem Lichte der Liebe und nach dem ausgehenden Geiste der Freudenreich heisset Er Gott, und nach der finstern *Impression* heisset Er

Gottes Zorn und die finstere Welt, und nach dem ewigen Geist-Feur heisset er ein verzehrend Feur."

436. *Mysterium Magnum*, VII, 14: „Der Vater wird alleine ein heiliger Gott in dem Sohne (das ist in der Kraft des Lichts in der Göttlichen Freudenreich, als in der grossen Sanftmuth und Liebe) genant, denn das ist seine rechte Offenbarung, darinnen Er Gott heisset. Im Feur heisset Er ein zorniger Gott; aber im Licht oder Liebe-Feur heist Er der heilige Gott; und in der finstern Natur heisset Er nicht Gott."

437. *Mysterium Magnum*, VIII, 23: „Also ist uns auch zu verstehen vom ewigen Lichte Gottes, u. von der ewigen Finsterniss Gottes Zorns; es ist alles nur ein einiger Grund, der ist der geoffenbarte Gott: es scheidet sich aber in abteiliche *Principia* und Eigenschaften." *De testam. Christi S. Baptism.*, II, III, 15: „Dan ausser der Offenbarung ist nur ein Drey-Einiger Gott in einem Einigen guten Wesen und Willen, da man nicht sagen kan: Der Vater ist Zorn, dis oder das, sondern ist das Drey-Einige gute Wesen; Aber nach seiner Offenbarung, daraus die Sele und Engel, samt allem himlischen und höllischen Wesen ist entsprungen, als nach Art des *Mysterii Magni*, davon urständet sein Zorn oder Feur-Quell, und solches von Ewigkeit zu Ewigkeit."

438. *De electione gratiae*, I, 19: „Gleichwie die Sonne nur einen Einigen Willen hat, der ist dass sie sich selber gibet, und mit ihrer Begierde in allen Dingen ausdringet, und wächset, und allem Leben Kraft und sich selber einergibet; also auch in gleichem ist Gott ausser Natur und Creatur das einige Gute, das nichts als Gott, oder das Gute, geben kan noch wil."

439. Cf. *Quaestiones theosophicae*, III, 3. *De signatura rerum*, XVI, 27: „Also ist auch der Himmel den höllischen Creaturen bös, dan er ist ihr Gift und Tod, ein ewig Sterben, und eine ewige Gefängniss. Darum ists eine ewige Feindschafft, und wird Gott alleine ein Gott nach dem Licht seiner Liebe genant: Er ists wol alles selber, aber nach der Finsterniss spricht er: Ich bin ein zorniger, eiferiger Gott, und ein verzehrend Feur."

440. Cf. *supra*, pp. 202, 204 şi 338.

441. Cf. textele citate *supra*, nn. 66 şi 160; *Sex puncta theosophica*, III, 27; *Tabulae principiorum*, 9 şi urm.

442. *Mysterium Magnum*, XXVIII, 52: „Es ist aber der Geist Christi in seinen Kindern an keine gewisse Form gebunden, dass Er nichts mehr reden dürfte, was nicht in den Apostolischen Buchstaben stunde, gleichwie der Geist in den Aposteln frey war, u. redete nicht alle einerley Worte; aber aus Einem Geiste und Grunde redeten sie alle: Ein jeder wie ihm der Geist gab auszusprechen; Also redet auch noch der Geist Christi aus seinen Kindern, Er darf keiner zuvorhin zusammengesetzten *Formula* aus dem buchstabischen Worte; Er erinnert des Menschen Geist wol selber dessen, was im Buchstaben begriffen ist, denn Christus sprach: Der H. Geist wirds von dem Meinnigen nehmen, und euch verkündigen (Joh. 16:14)."

443. *Mysterium Magnum*, VIII, 24: „Denn der heiligen Welt Gott, und der finstern Welt Gott sind nicht zween Götter: Es ist ein einiger Gott; Er ist selber

alles Wesen, Er ist Bös und Gutes, Himmel und Hölle, Licht und Finsterniss, Ewigkeit und Zeit, Anfang und Ende: wo seine Liebe in einem Wesen verborgen ist, alda ist sein Zorn offenbar."

444. *De signatura rerum*, XII, 13: „In mir selber wird das Paradeis seyn: alles was Gott der Vater hat und ist, das sol in mir erscheinen, als eine Form oder Bild der Göttlichen Welt Wesen; alle Farben, Kraft und Tugenden seiner ewigen Weisheit, sollen in und an mir, als an seinem Ebenbilde offenbar seyn, ich sol die Offenbarung der geistlichen Göttlichen Welt seyn, und ein Werkzeug des Geistes Gottes, darinnen Er mit Ihme selber, mit diesem Halle, der ich selber bin, als mit seiner *Signatur* spielet: Ich sol sein Instrument und Saitenspiel seines ausgesprochenen Wortes und Halles seyn; und nicht alleine ich, sondern alle meine Mit-Glider in dem herrlichen zugerichteten Instrument Gottes, wir sind alle Saiten in seinem Freudenspiel; der Geist seines Mundes ists der unsere Saiten seiner Stimme schläget."

445. Cf. *supra*, p. 235. *De signatura rerum*, XIV, 75: „Also ist allen Dingen nachzusinnen, dan alle Dinge urständen aus einigen Wesen, dasselbe ist ein *Mysterium* aller Wesen, und eine Offenbarung des Ungrundes im Grund." *Mysterium Magnum*, XXIX, 4: „In welcher Formung die Kräfte der göttlichen Eigenschaften urständen, dass man recht von Gott saget: Er sey der ewige Wille, Verstand, Gemüthe, Raht, Kraft, Held und Wunder, mit welchen Wundern der Kräfte Er sich hat von Ewigkeit beweget und geformet."

446. Dat fiind că Dumnezeu trebuia să se manifeste în toate modurile posibile, el trebuia să se manifeste și prin creație ori în creatură. Trebuia „sich creatürlich machen"; unul trebuia să genereze multiplul și, întrupîndu-se în el, „să se separe" în indivizi. *Separator*-ul (*Centrum*-ul determinării) din interiorul naturii divine, *Principium*-ul vieții divine, trebuia să se întrupeze în ființe „separate"; am putea deduce de aici, cum spuneam mai sus (cf. pp. 350 și 354), necesitatea răului (separarea egoistă a creaturii); am putea deduce (cf. *supra*, p. 213) necesitatea căderii (separarea lui Dumnezeu). *De signatura rerum*, VIII, 2: „Dan alle Ding sind von dem ewigen Geiste geurständet, als ein Gleichniss des Ewigen. Das unsichtbare Wesen, welches Gott und die Ewigkeit ist, hat sich in seiner eigenen Begierde in ein sichtbares Wesen eingeführet, und mit einer Zeit offenbaret, also dass Er sey in der Zeit als ein Leben, und die Zeit in Ihme als stum. Gleichwie ein Meister mit seinem Werkzeuge sein Werk machet, und der Werkzeug ist am Meister stum, u. ist doch das Mache, der Meister führet das nur."

447. Cf. *supra*, pp. 116 și urm.; *Mysterium Magnum*, XII, 34, citat *infra*, n. 486.

448. Cf. *De signatura rerum*, VIII, 56; În *De testam. Christi S. Baptism.*, II, I, 31, Böhme se străduiește să distingă Cuvîntul creator de natura și de spiritul acestei lumi (*Spiritum Mundi*, *Amtmann*).

449. Cf. *supra*, pp. 249 și urm.

450. Cf. *supra*, p. 197; *De testam. Christi S. Baptism.*, I, I, 25; II, III, 18 și 23; *De signatura rerum*, VIII, 46–49.

451. Cf. *supra*, pp. 219 și urm.

452. Dacă lumea este (*De electione gratiae*, V, 15) „das gefasste Wort Gottes [...] das spricht sich durch die Natur aus in einen *Spiritum Mundi*, als in eine Sele der *Creation*" și Cuvîntul acționează veșnic, cf. *Mysterium Magnum*, XI, 9, lumea trebuie să fie veșnică. Böhme recunoaște acest lucru: lumea este veșnică în esență, dar nu în starea actuală. Cf. *De signatura rerum*, III, 41.

453. Refuzînd să atribuie o dată exactă Judecății de Apoi și sfîrșitului lumii, Böhme — laolaltă cu cea mai mare parte a contemporanilor — este convins de iminența sfîrșitului. Chiliasmul era o credință foarte răspîndită în epocă. Cf. [Corrodi] *Geschichte des Chiliasmus*, Hamburg, 1749.

454. *De electione gratiae*, I, 17: „Denn diese in sich selber Inbildung ist weder gross noch klein, und hat nirgend kein Anfang noch Ende, als nur wo sich Gottes Lust in ein Wesen seiner Beschaulichkeit einführet, als in der *Creation*; in sich selber aber ist die Bildung unendlich und die Formung unumschrieben."

455. *De signatura rerum*, VIII, 56: „Ich weis und sehe es, dass der Spötter in den Teufels Decke mich noch mehr verdächtig machen wird, und sagen; Ich vermenge es in Eines, und halte die Natur für Gott; wie mir zuvoren Babel, auch getahn hat. Deme sage ich, er sehe meine Worte recht an, u. lerne es recht verstehen: Ich schreibe nicht heidnisch, sondern *theosophisch*, aus einem höheren Grunde als der äussere Werkmeister ist, und dan auch aus demselben." În *Aurora* (cf. *supra*, p. 188, n. 342), Böhme spusese: „Ich schreibe nicht heidnisch, sondern *philosophisch*."

456. Cele două *Apologii* scrise împotriva lui Esaias Stiefel și lui Ezechiel Meth nu au alt scop. Cf. *Anti-Stifelius*, I, 347; II, 211.

457. Cf. *Sex puncta theosophica*, II, 16 și urm.

458. Cf. *De electione gratiae*, IV, 12 și urm.

459. În doctrina lui Böhme, porunca se adresează Naturii Eterne și *Amtmann*-ului sau acelei *Sele der grossen Welt*. Cf. *De signatura rerum*, VIII, 3.

460. Cf. *Mysterium Magnum*, XIX, 28; *schaffen* = *zusammen ziehen*, cf. *supra*, p. 171, n. 161.

461. Cf. *supra*, p. 172, n. 165, și p. 187, n. 331. „Materia" din care este făcută lumea este „cerul" (*Himmel*), considerat *prima materia* și „corpul" lui Dumnezeu. *De testam. Christi S. Baptism.*, II, 1, 29: „Der inwendige Grund der Welt, daraus die 4 *Elementa* sind entsprungen, ist der Himmel."

462. Cf. *supra*, pp. 361 și urm. *De signatura rerum*, III, 41: „Gleich wie das Gemüthe die Sinnen vom Obersten bis auf Niedrigste schwinget, und das Niedrigste bis aufs Oberste durch die Sinnen ergreift; Also hat sich auch das ewige Gemüth von der höchsten Majestät bis in das Allerniedrigste, als in die grösste Finsterniss offenbaret: und ist diese Welt mit Sonne, Sternen und Elementen, samt allen creatürlichen Wesen anderst nichts als eine Offenbarung der Ewigkeit, des ewigen Willens und Gemüths."

463. *Mysterium Magnum*, X, 34: „Das Gestirne bedeutet den Geist, und die Erde den Leib: Es ist vor den Schöpfung in der ewigen Gebärung alles untereinander gewesen, aber in keiner *Coagulation* oder Geschöpfe, sondern als ein kräftiges, ringendes Liebe-Spiel, ohn solch materialisch Wesen." *Ibid.*, XIX, 28: „Das Schöpfen ist das *Fiat*, das da fasset, und das Wort in der Kraft des Gefasten gibt den Unterscheid nach dem *Ente*: Wie das *Ens* in der Gebärung des Geistes ist, also formet sich ein Ding (denn der Leib aller Dinge oder Wesen ist anders nichts, als eine *Signatur* oder Gehäuse nach dem Geiste: Wie die Geburt im *Ente* ist, da sich der Geist formet, also ist auch der Leib aller Geschlechte in den lebhaften und wachsenden Dingen) wie solches alles vor Augen ist, dass der erste Schöpfer, welcher sich beweget und in ein Geschöpfe eingeführet hat, allen Creaturen in ihnen den Gewalt gelassen, zur Selbst-*Multiplication* oder Vermehrung, Fortpflanzung und Machung, und ihnen das *Fiat* als einen Macher eingeleibet zum Eigenthum."

464. Cf. *Mysterium Magnum*, VI, 10.

465. Cf. *Mysterium Magnum*, XXII, 14; XXVI, 41 şi urm.

466. *Mysterium Magnum*, XXII, 2: „Also hat eine jede Creatur ein Centrum zu seinem Aussprechen oder Hall des geformten Worts in sich, beides die ewigen und zeitlichen; die unvernünftigen sowohl als der Mensch."

467. Cf. *De signatura rerum*, VIII, 16 şi 19; *Mysterium Magnum*, XXII, 24.

468. Cf. *De signatura rerum*, VIII, 22 şi 23; *Mysterium Magnum*, IX, 39.

469. Cf. *Mysterium Magnum*, LXI, 45; Paracelsus, *De generatione stultorum*, Werke, IX, p. 347. *De testam. Christi S. Cœnae*, III, 3: „Sehet ein Gleichniss an der Sonnen: dieselbe stehet in ihrem Orte, u. dringet aber mit ihrem Scheine, Kraft und ganzem Wesen, mit alledem was sie an *Essenz*, Kraft und Wesen ist, aus sich aus in die ganze Welt, und gibt sich selber allen Elementen, Wesen und Creaturen, allen Kräutern und Bäumen, auch allem creatürlichen Leben, und wirket in allem, was sie nur annehmen wil; und zerreisset sich doch selber nicht, wan sie aus sich auseghet, und sich den Creaturen eingibet, sie bleibet immerdar ganz, und gehet ihrem Wesen nichts ab." *De signatura rerum*, VIII, 49: „Also auch ingleichen wohnet Gott in allen Dingen, und das Ding weis nichts von Gott, Er ist auch dem Dinge nicht offenbar, und es empfähet doch Kraft von Ihme, aber nach seiner Eigenschaft, entweder von seiner Liebe, oder von seinem Grimme; und wovon es nimt, also *signiret* sich auch im äussern und ist doch das Gute auch in ihme, aber der Bosheit gleichwie ganz verschlossen; wie ihr dessen ein Exempel an einem Dornstrauche habet, und an andern stachlichten Dingen mehr, daraus doch eine schöne wolriechende Blume wächst, und zwo Eigenschaften darinnen ligen, eine liebliche und eine feindliche; welche sieget, die bildet die Frucht."

470. *De signatura rerum*, VIII, 46: „Alhie besinne dich und las mich ungetadelt, Ich sage nicht, dass die Natur Gott sey, vielweniger die Frucht aus der Erden, sondern ich sage, Gott gibet allem Leben Kraft, es sey bös oder gut, einem jeden nach seiner Begierde, dan Er ist selber alles; Er eineignet seine Kraft allen seinen Wesen und Werken, und ein jedes Ding nimt seine Kraft an

nach seiner Eigenschaft; eines nimt Finsterniss, das andere Licht; jeder Hunger begehret seiner Eigenschaft, und das ganze Wesen ist doch alles Gottes, es sey bös oder gut: Dan von und durch Ihn ist alles; was nicht seiner Liebe ist, das ist seines Zornes." *Ibid.*, IV, 14: „Also stehet nun ein jedes in sich selber unabgetrennet, als Gott in der Zeit, und die Zeit in Gott, und keines ist das ander, komt aber aus einem ewigen Urstande. Also gibt der zeitliche Geist-Hunger einen zeitlichen Leib, und der ewige Geist-Hunger einen ewigen Leib, die sind beide in einander, und ist keiner der ander."

471. Cf. *Sex puncta theosophica*, VI, 8.

472. Cf. *Epistolae theosophicae*, XLVII, 4.

473. Cf. *Mysterium Magnum*, XX, 13 și urm.; *Quaestiones theosophicae*, VI, 17.

474. Cf. *supra*, pp. 28, 33 și 34.

475. *Mysterium Magnum*, LXI, 65. „So aber ist Er selber der Ungrund und das Eine, und ist ein einiger Wille, der ist Er selber, und der ist allein gut, dan ein einig Ding kan ihme nicht wiederwertig seyn, dan es ist nur Eines, und hat mit nichts zu kriegen." *Ibid.*, LX, 46: „Und [...] begehret nichts als nur eine offene Stäte, darinnen es scheinen mag: Es nimt nichts, sondern es gibt sich selber zur Freude des Lebens, es lässet sich nur nehmen, und hat keinen andern Willen in sich, als dass sichs wil selber geben und wil Gutes wirken; also hat auch Gott nach seiner Seligkeit keinen andern Willen in sich, als dass Er wil seine Liebe, Kraft und Schein (in der creatürlichen Form) offenbaren, gleichwie sich die Sonne in einem Kraute offenbaret, und dasselbe *tingiret* und gut machet; also auch von Gott zu verstehen ist." *De testam. Christi S. Baptism.*, I, 1, 25: „Zu welchem Ende auch Gott die Engel und Menschen geschaffen, dass Er wolte seine ewige Wissenschaft mit der wesentlichen Weisheit in Formungen bilden, in und mit denen der ewige Geist spielet, und eine *Harmoniam* der Göttlichen Freudenreich dadurch aufgerichtet hat, zur unendlichen Freude solcher Bildnissen, als der Engel und Menschen, und derer, welche aus Gottes Wort und Kraft ihren Urstand haben."

476. Cf. *supra*, pp. 150 și 152.

477. Cf. *supra*, pp. 218 și urm.

478. *De electione gratiae*, VI, 39: „... denn im Heiligen Wort ist alles gut, aber in der Einführung eigenes Willens wird es böse."

479. Cf. *supra*, pp. 199 și urm. *De electione gratiae*, IV, 18: „Und in der Fassung des Lichts verstehet man das Reich, als den offenbaren Gott mit seiner wirklichen Kraft, welche sich in der feurenden Natur in ein lautbar Wort fasset zur Göttlichen Offenbarung im H. Geiste. Dasselbe wirkende Wort aus allen Kräften, aus Gutem und Bösem, als aus dem Licht und Liebe-Feur, und aus dem peinlichen u. finstern Natur-Feur, welches in der Ewigkeit in einem wirklichen Wesen in zweyen *Principiis*, als in Licht und Finsterniss gestanden, hat sich ausgesprochen in eine Zeit, und geführet in ein Wesen eines Anfanges u. Endes, und gebildet in die *Creation* zu seiner Selbst-Offenbarung." *De signatura rerum*, X, 4: „Als (1) mit der Welt des Lichts und

Verstandes, das ist Gott, und (2) mit der Feur-Welt, das ist die ewige Natur des Vaters aller Wesen, und (3) mit der Liebe-Welt, das ist die himlische Leiblichkeit, dan in der Liebe-Begierde wird das Wesen, als die Leiblichkeit. Die Begierde der Liebe ist Geist, und ist das Herze Gottes, als der rechte Göttliche Verstand. In der Liebe Wesen ist Gottes Wort, und in der feurigen Natur ist der Grimm Gottes, der Urstand aller Beweglichkeit und Findlichkeit, auch der Stärke und Allmacht: Die feurige Eigenschaft machet das Licht, als die Freyheit Gottes begierig, aufdass das Nichts eine Begierde ist."

480. *Mysterium Magnum*, XLIII, 5: „Gottes Liebe-Auge siehet nicht *essentialiter* in boshafte abgewendte Sele, wie dan auch nicht in Teufel, sondern sein Zorn-Auge sihet hinein, das ist, nach des Zornes oder Feurs Grimmes-Eigenschaft sihet Gott in Teufel und in der falschen Sele." Cf. *supra*, p. 267.

481. Cf. *supra*, p. 207.

482. *De signatura rerum*, VIII, 7: „Also mus der Tod eine Ursache des Lebens seyn, dass das Leben beweglich sey." *Ibid.*, IX, 52: „Darum so ist das Böseste so nützlich als das Beste, und ist eines des andern Ursache."

483. Cf. *Epistolae theosophicae*, XLVII, 5; *De signatura rerum*, VIII, 46; *Mysterium Magnum*, V, 12.

484. Cf. F. von Baader, *Vorlesungen über Jakob Böhmes Theologumena und Philosopheme*, Werke, III, p. 412; *Speculative Dogmatik*, Werke, IX, pp. 153 şi urm.

485. Cf. *Epistolae theosophicae*, XLVII, 11. *De signatura rerum*, VII, 13: „Dan in der *Impression* des *Fiats*, im Urstande des äussern *Mercurii*, als des Lebens, das ihme in sich selber offenbar wird, war die Scheidung, da sich Gott und die Welt scheidet, als Gott in sich, und die Welt aus sich, als eine Gleichniss des Ungrundes, oder ein Spiegel der Ewigkeit. Alda hat sich der innere Grimm, davon sich Gott einen zornigen, eiferigen Gott und ein verzehrend Feur nennet, in äusseren Figuren, als in einem Gleichniss der inneren Geburt im *Centro* offenbaret, als wie die ewige Lust, welche Er selber ist, die Begierde zur Natur der ewigen Offenbarung, erwecket und ursachet, und sich selber in die Begierde einergibt, und der Grimm der Begierde zur Freudenreich machet."

486. Cf. *De signatura rerum*, XIV, intitulat „Von der Gebärung Gutes und Böses, wie sich eines ins ander verwandelt; und wie eines im andern seine Eigenschaft offenbaret, und bleiben doch in der ersten Schöpfung im Wunder Gottes zu seiner Selbst-Offenbarung und Herrlichkeit stehen." *Mysterium Magnum*, XII, 34: „Und ist uns mit dem Schaffen anders nichts zu verstehen, als dass das *Verbum Fiat* habe die Geistliche Geburt gefasset, und in ein sichtbar äusserlich Regiments und Wesen eingeführet." Cf. *supra*, p. 221.

487. *Mysterium Magnum*, LXI, 63: „Nun aber macht sich nicht das Gute, als Gott in sich selber böse oder schiedlich, sondern die *Scienz*, als das *Fiat* oder die Begierde zur Schiedlichkeit, die führet sich in die Natur und Creatur ein, und aus der *Scienz* urständet Böses und Gutes, und nicht aus Gott oder in Gott, in seiner Dreyheit."

488. *De signatura rerum*, IX, 3: „Dasselbe gefassete Wort hat sich mit Bewegung aller Gestalten mit dieser sichtbaren Welt, als mit einem sichtbaren Gleichniss offenbaret, dass das geistliche Wesen in einem leiblichen begreiflichen offenbar stünde: Als der innern Gestalt Begierde hat sich äusserlich gemacht, und stehet das Innere im Äusseren, das Innere hält das Äussere vor sich als einen Spigel, darinnen es sich in der Eigenschaft der Gebärung aller Gestältniss besihet; das Äussere ist seine *Signatur*."

489. *Mysterium Magnum*, LXI, 64: „Dan alda ist kein *Decret*, dan wäre ein Rahtschlag darinnen, so müste auch eine Ursache zum Rahtschlage darinnen seyn, und alsdan wieder eine Ursach zu demselben, und muste etwas vor Gott seyn oder nach Gott, darum Er sich berahtschlagete." *Ibid.*, LX, 41: „Als wolle der einige Gott dis oder das; da Er doch selber der einige Wille zur Creatur und Natur ist, und die ganze *Creation* einig und allein in der Formirung seines ausgehauchten Worts und Willens inne liget, und die Schiedlichkeit des einigen Willens im Aussprechen, und mit der Infassung zur Natur verstanden wird."

490. *De signatura rerum*, X, 41: Alles was da lebet un webet, mus zu Gottes Herrlichkeit eingehen, eines wirket in seiner Liebe, das ander in seinem Zorne; es ist alles in dem unendlichen Wesen zur Offenbarung des unendlich grossen Gottes erboren und geschaffen worden, aus allen Eigenschaften des Bösen und Guten sind Creaturen durch den Willen des sprechenden Worts hervorgangen; dan die Eigenschaft der Finsterniss und des Feurs ist sowol mit im Sprechen gewesen, als die Eigenschaft des Lichtes, darum sind böse und gute Creaturen."

491. *De electione gratiae*, IV, 20: „Und darum hat Gott in der ewigen *Scienz* des ewigen ungründlichen Willens, Engel geschaffen aus beiden Feurn, als aus dem Feur der Natur und aus dem Feur der Liebe; wie wol das Liebe-Feur keine Creatur geben mag, sondern es wohnet in der Creatur, und erfüllet sie wie die Sonne die Welt oder die Natur in der Zeit der Welt, auf dass der H. Geist also ein Freuden-Spiel in sich selber habe."

492. Cf. *supra*, pp. 200 și 245.

493. *Mysterium Magnum*, XLIII, 4: „So verstehet nun den Inhalt so: Gott wohnet in sich selber, beides nach der Liebe und nach dem Zorne, eine jede Eigenschaft sihet nur in sich selber, und ist in der andern mit seiner selbst Eigenschaft nicht offenbar, wie ihr dessen ein Gleichniss am Tage und Nacht, als an Licht und Finsterniss, habet." *Ibid.*, XXIX, 9: „Auch so ist uns mit der *Creation* nicht zu denken, dass das Böse aus der Finsterniss und feurischen Eigenschaft sey vom Guten entschieden, und in ein sonderlich wirkend Regiment gesetzt worden, sondern es war eines im andern."

494. Dumnezeu, în măsura în care este *Dumnezeu*, nu se revelează decît în și prin lumină. *Mysterium Magnum*, XXIX, 9: „Aber das Licht schien durch die Finsterniss, und die Finsterniss konte es nicht ergreiffen: Aus der feurischen Eigenschaft ist in der *Creation* alles Leben entstanden, und aus des Lichtes Eigenschaft der Geist des vernünftigen Verstandes: Alles feurische

Leben in der *Creation* ist in seinem Anfange ans Licht hervorbracht worden." *Ibid.*, XLIII, 4: „Das Licht wohnet in der Finsterniss und sihet das nicht, also auch sihet die Finsterniss das Licht nicht; und wie das Licht in seiner grossen Sanftmuth im Feur wohnet, und nimt doch nicht des Feurs Quaal und Pein an sich, sondern bleibet alleine Gut, ohne ein fühlend Leben des Feurs, und da es doch durch das Verzehren des Feurs, als durchs Sterben des Wesens urständet: *Also auch verstehet das Wesen Gottes*" (s.n.).

495. Cf. textele citate *supra*, n. 143.

496. Cf. *supra*, p. 172, n. 165. *Mysterium Magnum*, XXIX, 11: „Und ist kein Ding bös, oder zum Regiment des Bosheit geschaffen worden." *De signatura rerum*, IV, 17: „Die Gottheit, als das Göttliche Licht, ist das *Centrum* alles Lebens, also auch in der Offenbarung Gottes, als in der Figur, ist die Sonne das *Centrum* alles Lebens: im höchsten Leben haben sich die höchsten Dinge geanfänget, und fort je eines aus dem andern bis aufs Niedrigste."

497. *Mysterium Magnum*, LX, 46: „Dan in den Thronen der H. Engel ist Gott in seiner Liebe offenbar, u. in den Thronen der Teufel ist Er mit seinem Grimme offenbar, als nach der Finsterniss und Peinlichkeit; und ist doch nur ein einiger Gott und nicht zween: Nach der Natur der Peinlichkeit wil Er Peinlichkeit und nach der Liebe wil Er Liebe, gleichwie ein brennend Feur nur hinwieder einen harzigten Schwefel begehret nach seines gleichen, und das Licht aus dem Feur."

498. Cf. *Sex puncta theosophica*, VI, 9. Să nu uităm: numai în măsura în care este Iubire și Lumină el se numește *Dumnezeu*.

499. *De testam. Christi S. Baptism.*, II, 1, 4: „Alle sichtbare und unsichtbare Wesen, beides geistlich und cörperlich, haben ihren Ursprung in dem Aushauchen Göttlicher Kraft genommen, und sind ein Gegen-Bilde des schiedlichen Willens Gottes, und stehen mit ihrem Grunde darinnen."

500. *De signatura rerum*, II, 2: „Und dan verstehen wir auch hierinnen die Arzeney, wie eines das andere heilet und zur Gesundheit bringet; und so dieses nicht wäre, so wäre keine Natur, sondern eine ewige Stille, und kein Wille, dan der Widerwille macht die Beweglichkeit u. den Urstand des Siechens, dass die widerwärtige Quaal die Ruhe suchet u. sich in dem Suchen nur selbst erhebet, und mehr entzündet."

501. *Epistolae theosophicae*, XII, 36: „Spricht auch ein Kraut, Blume, Baum zum andern: du bist sauer und tunkel, ich mag nicht neben dir stehen? Haben sie nicht alle Eine Mutter, daraus sie wachsen? also auch alle Selen aus Einer, alle Menschen aus Einem. Warum rühmen wir uns Kinder Gottes, so wir doch unverständiger sind als die Blumen und das Kraut auf dem Felde? Ists nicht auch also mit uns, das Gott seine Weisheit in uns offenbaret? gleichwie er die *Tinctur* der Verborgenheit in der Erden, durch die Erde mit schönen Gewächsen offenbaret."

502. *Epistolae theosophicae*, XII, 36: „Wir solten uns vielmehr darüber erfreuen, und uns herzlich lieben, dass Gott seine Weisheit in uns so vielfältig offenbaret. Der aber richtet und verdammet auf dem gottlosen Wege, welcher

nur in Hoffart lauft, sich sehen zu lassen, der ist der Treiber zu Babel, ein drehend Rad, das nur Zank aufbläset."

503. Cf. *supra*, p. 149; *Mysterium Magnum*, XI, 4. Ideea dublei creații, pe care o întîlnim atît de des la Böhme (cf. *supra*, pp. 150 și 224), are probabil origine cabalistică. Din Cabală vine și ideea căderii lui Adam, cădere care ar fi fost anterioară creării Evei (cf. *supra*, p. 227).

504. Cf. *supra*, p. 124.

505. *Mysterium Magnum*, prefață, 9: „Diese sichtbare Welt [ist] das ausgesprochene geformte Wort nach Gottes Liebe und Zorn, als nach dem *Mysterio Magno* der ewigen geistlichen Natur, welche geistliche Welt in der sichtbaren verborgen ist."

506. *Mysterium Magnum*, XIII, 16: „Diese Gestirne erbären aus sich ihren Amtmann, als die äussere Natur, das ist die Sele der äussern Welt, als ein stetswehrendes Gemüthe, darinnen die Allvermögenheit liget, als ein offenbar grosses *Mysterium*: In diesem Amtmann hat Gott einen König oder wie ichs in Gleichniss setzen möchte, einen Natur-Gott erweckt und erboren, mit sechs Rähten, welche seine Gehülfen sind, das ist die Sonne mit dem andern 6 Planetsternen."

507. Cf. *supra*, pp. 255 și urm.

508. În pofida afirmației potrivit căreia „în afara boltei cerești, deasupra stelelor", se află același Dumnezeu precum în interiorul lor.

509. *Mysterium Magnum*, XLIII, 9: „So verstehet uns nun scharf: die englische Welt heisset Oben, und die geformte äussere Welt heisset Unten, auf Art geredet, als wan man ein Feur anzündet, so ist das Licht oben und das Wesen unten; Wan man von Gottes Oben redet, so verstehet man Innen: Dan das Innen ausser dem Wesen ist das Oben, dan es ist ausser dem Wesen alles oben, kein unten; das unter dem Wesen ist auch oben."

510. Această imagine apare și la G. Gichtel, editorul și discipolul lui Böhme; cf. G. Gichtel, Werke, V, Hamburg, 1701, p. 189.

511. Nimic nu există „înainte" ori „după" în divinitate. Böhme o spune foarte clar; cf. textele citate *supra*, p. 337, și *Mysterium Magnum*, XLIV, 44. Am avut ocazia să evidențiem importanța ideii de evoluție atemporală în concepția lui Böhme.

512. Cf. textele citate *supra*, pp. 363 și urm.; *Tabulae principiorum*, 53.

513. Cf. *Sex puncta theosophica*, II, 4.

514. *De signatura rerum*, XIV, 25: „Nun merket wol derer Eröfnung Wesen und Willen, wie die Natur in sieben Eigenschaften eingeführet werde: Dan wir reden nicht vom Anfange, dan es ist in der Ewigkeit keiner, sondern also ist die ewige Gebärung von Ewigkeit in Ewigkeit in sich selber; und dieselbe ewige Gebärung hat sich nach der Ewigkeit Eigenschaft durch ihre selbst-Begierde und Bewegniss mit dieser sichtbaren Welt, als mit einer Gleichniss des ewigen Geistes in ein solch Geschöpfe, gleich einem Fürbild des Ewigen in eine Zeit eingeführet."

515. Cf. *supra*, pp. 145 și 198. *Mysterium Magnum*, XVIII, 16: „Dan Er hat beschlossen einen andern Fürsten zu senden, durch welchen Er den Menschen wolte von seiner Krankheit und Tode erlösen; und die Erde durchs Feur Gottes bewähren und fegen, und wieder in das Heilige einführen." Pe de altă parte, se pare că Dumnezeu nu ar fi „împlinit" fără întrupare; i-ar lipsi un mod de ființare și de manifestare: ființa Omului-Dumnezeu. Aceasta este ideea care constituie nucleul doctrinei schwenkfeldiene.

516. Cf. textele citate *supra*, nn. 200, 357 și 358. *Mysterium Magnum*, XXVII, 31: „... das Ewige ist magisch, und das Zeitliche ist des Magischen *Substanz* und Wesen, als seine Fassung." *Ibid.*, II, 10: „Darum ist nichts vor Gott nahe oder weit, eine Welt ist in der andern, und sind alle nur die einige: Aber eine ist geistlich, die ander ist leiblich, gleichwie Leib und Sele ineinander ist, und auch Zeit und Ewigkeit nur Ein Ding ist, aber in unterschiedlichen Anfängen. Die Geistliche Welt im Innern hat einen ewigen Anfang, und die äussere einem zeitlichen, eine jede hat ihre Geburt in sich, aber das ewigsprechende Wort herrschet durch alles."

517. Cf. *Mysterium Magnum*, XII, 3 și urm.; *Quaestiones theosophicae*, IV, 3; V, 18 și urm.

518. Cf. *De tribus principiis*, XII, 52. Evident, aceasta nu îl împiedică pe Böhme să vorbească chiar în *Mysterium Magnum*, X, 7 despre universul lui Lucifer pe cînd acesta era înger. Dar Böhme este plin de contradicții.

519. Cf. *De electione gratiae*, IV, 43 și urm.; *Quaestiones theosophicae*, VI, 8.

520. Cf. *supra*, p. 99; *De electione gratiae*, IV, 26–32. Am făcut de multe ori aluzie la această doctrină a lui Böhme, doctrină care pune libertatea la baza ființei — a ființei divine și a ființei create. După D. Saurat (cf. *La pensée de Milton*, Paris, 1920, și, recent, *Milton et le matérialisme chrétien en Angleterre*, Paris, 1928), introducerea concepției de „libertate ca temei al ființei" în gîndirea Renașterii și în gîndirea modernă se explică prin influența Cabalei. Nu putem aborda aici problema legăturii dintre Böhme și Cabală. Am menționat mai sus (cf. p. 257) termenii care par preluați; citățm și alții mai jos, dar nu rămîne mai puțin adevărat că ideea lui Böhme diferă net de cea din Zohar. În Zohar, libertatea creaturii și libertatea lui Dumnezeu sînt incompatibile; Dumnezeu trebuie „să se retragă" (*zimzum*) pentru a face loc creaturii. Or, la Böhme, creatura primește de la Dumnezeu libertatea și forța de acțiune care îi întemeiază ființa. Acolo unde în Zohar se spune „sau", Böhme afirmă „și".

521. *Mysterium Magnum*, XXII, 22: „Ein jeder Mensch ist nun ein Schöpfer seiner Worte, Kräfte und Wesens: war er aus seinem freyen Willen machet u. schöpfet, das wird als ein Werk des geoffenbarten Worts in jede Eigenschaft in die Gleichheit eingenommen."

522. Cf. *supra*, pp. 43 și 197. *Mysterium Magnum*, XXVI, 34: „Die Möglichkeit liget in allen Menschen, aber das Machen zum Kinde Gottes stehet itzt dem heiligen *Fiat* im neuen eingeführten Worte zu, denn es liget nicht an Jemandes selber-Wollen, Machen, oder Rennen noch Laufen, sondern an

Gottes Erbarmen. Er erbarmet sich welcher Er wil, als nur dieser, welche mit ihrem freyen Willen ihrer Selbheit in seiner Gnaden ersterben und sich Ihme ergeben; Und verstocket welche Er wil, als die mit Cain selber lauffen, und ihnen das Reich Gottes selber nehmen wollen in ihrem eigenen bösen Willen, und nicht ihres eigenen Willens in der Selbheit absterben wollen." Evident, chiar acolo unde, în aparență, Böhme afirmă că Dumnezeu face totul, el are grijă să-i rezerve omului partea sa.

523. Cf. *supra*, p. 279, n. 33; *Mysterium Magnum*, IX, 3; *De electione gratiae*, IV, 26 și 38.

524. Cf. *supra*, pp. 43 și 117.

525. De pildă, animalele, creaturi care nu păcătuiesc.

526. Libertatea creaturii este la fel de *ungründig* precum cea a lui Dumnezeu. *Mysterium Magnum*, XXVI, 57: „Der menschliche und englische Wille ist mit der Bewegung des Ungrundes (als sich die Gottheit in seiner Beschaulichkeit und Findlichkeit hat eines beweget, und mit der Bewegung in einen Anfang der Geister eingeführet) aus demselben Anfang entstanden, so gehet nun ein jeder Anfang in sein Ende; und das Ende ist das, das vorm Anfange war: Alda ist die Proba des Anfanges, worein sich der Anfang hat eingeführet."

527. *Mysterium Magnum*, XXVI, 51: „Der freye Wille ist nicht gebunden; so er aber gebunden wäre, so möchte kein Gerichte mit Gerechtigkeit über ihn ergehen."

528. Cf. *Der Weg zu Christo: Vom Wahren Glauben*, I, 21; *supra*, pp. 43, 197 și 252.

529. *De signatura rerum*, XI, 84: „Nun ist der Mensch das Werkzeug Gottes, mit dem Er seine Verborgenheit offenbaret, beides in seiner selbst-menschlichen Eigenschaft, als im Wesen und Bilde Gottes, und dan durch den Menschen, als mit dem Werkzeuge in der Mutter aller Wesen, als im *Mysterio Magno*, als in der Selen der grossen Welt." Din *Selbheit* (egoismul creaturii) purced răul și păcatul.

530. *De signatura rerum*, XV, 12: „Alle Sünden entstehen aus der Selbheit, dan die Selbheit schwinget sich mit der Begierde in ihr Eigenes, sie machet sich zum Geiz und Neid, sie zeucht in ihr selbst-Begierde fremdes Wesen an sich, und machet des fremden Wesens Besitzer auch zum Feinde gegen sich, also dass Sünde mit Sünde, Ekel mit Ekel gestärket wird, und alles in und untereinander läuffet, als ein eitel Greuel für der ewigen Mutter." *De signatura rerum*, XV, 7: „Aller Wille der in seine Selbheit eingehet, u. den Grund seines Lebens Gestaltniss suchet, der bricht sich vom grossen *Mysterio* ab, und trit in ein Eigenes, er wil ein eigen Regiment seyn, so ists alsdan dem ersten *Mysterio* zuwider." *De testam. Christi S. Baptism.*, I, I, 10: „... der eigene Wille sol wieder in sein Nichts gehen, so stehet er wieder in der ersten Geburt, und wird wieder vom Ewigen Wort in ein Göttlich Wollen ausgesprochen: Dan Alles, dessen Leben und Wollen ausser dem ewigsprechendem Wort wil oder läuffet, ist ausser der Ewigkeit, und lebet nur blos der Zeit."

531. *De signatura rerum*, XIII, 2: „Kein Ding ist, es hat seine Sele nach seiner Eigenschaft in sich, und die Sele ist ein Korn zu einem andern Cörper. Alles was lebet und wächset, das hat seinen Samen in sich; Gott hat alle Ding in sein Wort gefasset und in eine Form ausgesprochen, wie sich der Wille in der Begierde hat gefasset. Das Ausgesprochene ist ein Model des Sprechenden, und hat wieder das Sprechen in sich; dasselbe Sprechen ist ein Same zu einer andern Bildniss nach der ersten; dan beide wirken, als das Sprechende, und das Ausgesprochene."

532. *Mysterium Magnum*, LXI, 24: „Die Sele stehet im ungründlichen Willen Gottes, in dem ewig-sprechenden Worte: sie ist ein Funke vom göttlichen Sprechen, da sich der Ungrund, als das ewige Eine, in die *Scienz*, Verstand und Erkentniss der Unterschiedlichkeit ausspricht; sie ist im Sprechen in Natur und Creatur kommen, und hat nun den Gewalt zum Wieder-Aussprechen, als ein Bild nach ihr."

533. *Mysterium Magnum*, XXVIII, 70: „Denn alle Dinge sind durchs Wort geschöpfet, und in eine Form eingegangen; Weil denn Gott ein zorniger eiferiger Gott, und ein verzehrend Feur ist, und auch ein lieber, barmherziger, sänftiger Gott des Lichtes und Gebens, da nichts Böses innen seyn kan; so hat Er Feur und Licht, Böses und Gutes miteinander ins *Verbum Fiat* eingeführet, *in einen freyen Willen*, da sich der Willen mag im Bösen oder Guten formen; und hat aber alle Ding gut und aus Licht geschaffen, und in freyen Willen gesetzet sich zu *multipliciren* im freyen Willen, zu schöpfen im Bösen oder Guten."

534. *De signatura rerum*, XIV, 47: „Eine jede Eigenschaft behält ihre eigene Begierde, dan eine Eigenschaft ist anders nicht als ein Hunger, und der Hunger *fasset sich selbsten in ein solch Wesen wie er ist*" (s.n.).

535. Cf. *supra*, p. 226. *Mysterium Magnum*, LXI, 44: „Sol nun die Creatur mit Gott wirken, so mus ihr Wille in Gott eingehen, als denn so wirket Gott mit und durch die Creatur, denn die ganze *Creation*, himlisch, höllisch und irdisch ist anders nichts als das wirkende Wort; das Wort ist selber Alles."

536. *Mysterium Magnum*, XVI, 10: „Gleichwie Gott mit d' Zeit d' äussern Welt für sich spielet; Also auch solte der innere Göttliche Mensch mit dem äussern in dem geoffenbarten Wunder Gottes in dieser Welt spielen, und die Göttl. Weisheit an aller Creatur in jeder nach seiner Eigenschaft eröfnen."

537. *De signatura rerum*, XI, 85: „Der Mensch hat den Gewalt, sofern er als ein Werk-Zeug Gottes im Gehorsam Gottes gehet, wie ihn sein Geist führet, dass er mag die Erde, welche im Fluch Gottes stehet, in die Benedeyung einführen, und aus Todes-Angst die höchste Freudenreich in der äusseren Mutter, der Gebärerinn machen."

538. *Mysterium Magnum*, LXXI, 27: „... seine Liebe von der Liebe des Ungrundes abbricht und die Liebe, die ihm seine Liebe hat gegeben, verlässet und sich von der Einheit abbricht." Cf. textele citate *supra*, n. 530.

539. Cf. *Mysterium Magnum*, LXXI, 27 şi 28; *supra*, pp. 226 şi urm.

540. Cf. *Tabulae principiorum*, 10: *Clavis*, 111. *Mysterium Magnum*, prefață, 2: „Ein Exempel haben wir an des Menschen Gemüthe, welches ein unsichtbares Feur ist, das zu Licht und Finsterniss, als zu Freude und Leyd geneiget ist, und ist an sich selber doch derselben keines: sondern ist nur ein Ursach darzu ein unsichtbar ungreifliches Quäl-Feur, und doch nach seinem eigenen Wesen in nichts geschlossen, als nur allein in den Willen des Lebens."

541. Cf. *Sex puncta theosophica*, X, 1; *Quaestiones theosophicae*, X, 1 și urm.

542. Cf. *De signatura rerum*, XV, 8.

543. Cf. *De signatura rerum*, XV, 14.

544. *Mysterium Magnum*, XXIX, 12–13: „... das Gebot, dass er sich in seinem freyen Willen nicht solte nach Böse und Gut gelüsten lassen, er solte in gleicher Harmoney der Eigenschaften bleiben innen stehen, und mit dem Lichte über die Finsterniss herrschen, so wären die Eigenschaften der Grimmes in ihme in eitel Freudenreich gestanden, und wäre ein Spigel und Form der Göttlichen Weisheit gewesen, welche sich in ihme hätte nach der Freudenreich geschauet."

545. *Mysterium Magnum*, LXVI, 64: „Dan was ist das Leben der Creatur: anders nichts als ein Fünklein vom Willen Gottes." *De electione gratiae*, VIII, 8: „Und ist uns fein zu verstehen, wie dass das *Mysterium Magnum* zu Bösem und Gutem, in jedem Dinge liget, welch *Mysterium* an ihme selber gut ist, u. kein Böses in ihme gespüret wird: aber in seiner Auswickelung, indeme es sich in Schiedlichkeit führet, so wird es ein *Contrarium* der Eigenschaften, da eine die andere überwältiget, und abwirft von der Gemeinschaft, darinnen wir die grossen Geheimnisse Gottes verstehen, wie es mit der ganzen *Creation* bewandt sey."

546. Importanța acestei idei în teologia lui Böhme a fost clar evidențiată de Margaret Bailey, *Milton and Boehme*, pp. 80 și urm.

547. *Mysterium Magnum*, XXIX, 12: „... in seinen Eigenschaften in gleicher Concordanz, keine Eigenschaft war vor der anderen offenbar: denn er war Gottes Bilde; gleichwie in Gott kein Böses offenbar ist, Er wolte dan selber den Grimm der ewigen Natur in etwas offenbaren."

548. Cf. *supra*, p. 216. *De signatura rerum*, XIV, 4: „Was aus dem ewigen fixen ist geurständet, als Engel und Menschen-Selen." — 63: „Was aber aus zweien *Principien* urständet, als der Mensch." Dar Böhme insistă asupra alcătuirii omului — doar a omului — *aus dreien Principien*. *Mysterium Magnum*, XXXII, 6: „Ein jeder Mensch hat diese drey Welten an und in sich, und der Bund im Worte ward darum gegeben, dass der ganze Mensch solte erlöset werden."

549. Iată de ce lumea întunericului le este complet străină. *Mysterium Magnum*, VIII, 28: „Also sehen auch die Engel die Finsterniss nicht."

550. Cf. *supra*, pp. 371 și urm.

551. Cf. *Mysterium Magnum*, VIII, 2, 15 și 16; *Sex puncta theosophica*, VI, 11; IX, 4 și 5; X, 36.

552. Cf. *Mysterium Magnum*, XXII, 28 și urm.

553. Aceste „sfere" și „lumi" sînt zone metafizice, nu spațiale. *Mysterium Magnum*, VIII, 28: „Also ist uns zu verstehen das die bösen und guten Engel nahe bey einander wohnen, und ist doch die gröste unermesliche Ferne. Denn der Himmel ist in der Hölle und die Hölle ist im Himmel, und ist doch keines dem andern offenbar: und wenn der Teufel viel hundertmal tausend Meilen führe, und wolte in Himmel einfahren, dass Er denselben sehen wolte, so wäre er doch nur in der Höle, u. sähe ihn nicht." Cf. articolul nostru, „Maître Valentin Weigel", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1928.

554. Cf. *Sex puncta theosophica*, IX, 17; X, 8.

555. Cf. *supra*, p. 252.

556. Cf. *Sex puncta theosophica*, IX, 14 și urm.

557. Cf. *Mysterium Magnum*, XXII, 31; *De signatura rerum*, XVI, 27.

558. Lucifer știa că nu îl putea învinge pe Dumnezeu, dar o știa la modul abstract. Din acest moment, el are experiența înfrîngerii sale. Cf. *Mysterium Magnum*, IX, 9.

559. Cf. *Quaestiones theosophicae*, VIII, 5 și urm.; IX, 4 și urm.

560. Cf. *Sex puncta theosophica*, VI, 13 și urm. Spre deosebire de îngerii căzuți, ființele primului principiu se simt foarte bine în această situație. Evident, există aici o inconsecvență: oare cum pot fi „atinși" demonii de razele de lumină și de iubirea divină dacă sînt complet separați de lumea celui de-al doilea principiu?

561. Cf. *supra*, p. 124.

562. Cf. *supra*, p. 386.

563. Cf. *supra*, p. 220; *Mysterium Magnum*, X, 11 și urm.; *De signatura rerum*, VII, 12.

564. Cf. *De signatura rerum*, VI, 6; *De electione gratiae*, III, 24.

565. Cf. *supra*, p. 255; *Clavis*, 83 și urm.; *Quaestiones theosophicae*, XIII, 14.

566. Cf. *supra*, pp. 206 și 381; *Mysterium Magnum*, IV, 20 și urm.; *Clavis*, 73 și 74. Acest *Element*, element sfînt sau divin, este în același timp *prima materia* a lumii temporale. *Mysterium Magnum*, XXII, 3: „Dasselbe *Ens* ist aus dem Ewigen, aber die *Compaction* der vier Elementen ist aus der Zeit: Also liget in jedem Dinge ein Ewiges in der Zeit verborgen, es sey in den lebhaften oder unlebhaften, in Elementen und Creaturen, in wachsenden und stilstehenden: In jedem ist das erste *Ens*, daraus die Form der *Compaction* (welche aus der Zeit ist enstanden) als ein Ewiges aus dem ewig-sprechenden Worte, durch die Weisheit aus der geistlichen Welt-Wesen in eine Zeit gesprochen, als in ein geformt Wesen, nach dem geistlichen *Ente*, welches *Ens* von keinem Element, von nichts mag zerbrochen werden."

567. „Cerul" ca element al lumii reprezintă o idee destul de frecventă în fizica vremii. Cf. Alsted, *Philosophiae cursus*, II, Herborn, 1689, col. 2147 și urm.

568. *Mysterium Magnum*, X, 36: „Mit dem Gestirn ist Gut und Böse offenbar: dan die grimme feurische Kraft der ewigen Natur, sowol die Kraft der heiligen geistlichen Welt, ist in ihnen (als ein ausgehauchtes Wesen) offenbar."

569. Spuneam mai sus că numărul șapte îi este impus lui Böhme de ambianță și tradiție. Pentru a ne da seama de importanța acestui număr, putem consulta Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia.*

Reidentificarea celor șapte forme-spirite ale naturii cu cele șapte planete îi permite lui Böhme să accepte în bloc întreaga astrologie paracelsistă. Particularitățile oricărui eveniment și ale oricărei ființe concrete se explică prin acțiunea celor șapte *gubernatores mundi*; Böhme construiește cu evidentă plăcere tabele de concordanță (cf. *Clavis* și *Tabulae principiorum*, pp. 3000 și 3100 în ed. din 1715) în care ființele sînt clasificate după apartenența la unul sau altul dintre principii și după cum întrupează, în diferite regiuni sau planuri ale ființării, diversele calități ale naturii. Aceste tabele de concordanță sau de corespondență erau foarte la modă în acea *Naturphilosophie* din secolul al XVI-lea și au revenit la modă în secolul al XIX-lea.

570. Cf. *De signatura rerum*, III, 39; IV, 16, 26 și urm.

571. Această luptă este necesară pentru că, fără ea, forțele, puterile sau calitățile nu s-ar putea revela. În *Temperatur* nimic nu se poate manifesta; fără *Schiedlichkeit* (separare) și opoziție, nimic nu poate exista, nimic nu poate fi cunoscut. *De signatura rerum*, II, 4: „Dan die ewige Natur hat nichts, als nur eine Gleichheit aus sich mit ihrer Begierde geboren: und so nicht eine immerwährende Vermischung wäre, so wäre in der Natur ein ewiger Friede; aber also würde die Natur nicht offenbar, im Streit wird sie offenbar, dass sich ein jedes Ding erhebet, und wil aus dem Streit fliehen in die stille Ruhe, und damit nur aus sich selber in ein anders lauft, und den Streit nur dadurch erwecket." *Ibid.*, XVI, 22: „Darum alles was in dieser Welt ist, das ist ein Fürbild der Englischen Welt, nicht dass das Böse, welches in dieser Welt neben dem Guten zugleich offenbar ist, im Himmel offenbar sey; Nein, es ist geschieden in zwey *Principia*: Im Himmel ist alles gut; was in der Hölle bös, sowol Angst und Pein ist, das ist im Himmel gut und eine Freude, dan es stehet alles in der Lichts-Quaal; und in der Höllen stehet alles im Grimme in der finstern Quaal."

572. Din nefericire, cum am văzut mai sus, imaginea lumii celui de-al treilea principiu se complică datorită faptului că Böhme vrea cu orice preț ca doctrina să cuprindă întreaga fizică paracelsistă, ideea de *prima materia*, cele trei elemente chimice laolaltă cu cele patru elemente fizice. Reîntîlnim ideea de *Element* (eter), element pur sau divin care, sub acțiunea celor trei puteri elementare (*sulfur*, *mercurius*, *sal*), se diferențiază și se condensează în patru elemente (pămînt, apă, aer, foc), rămînînd unic și subzistînd înlăuntrul elementelor fizice. Cele șase planete vor reprezenta în primul și în cel de-al doilea principiu cele trei elemente paracelsiste, iar soarelui îi va corespunde focul (element fizic); în ce privește aerul, acesta va fi uneori identificat cu spiritul acestei lumi, reprezentîndu-l pe Sfîntul Duh în natura creată. Drept

corolar al acestor împrumuturi paracelsiste, vom regăsi la Böhme doctrina acelor *tincturae*, analizate mai sus. Cf. *supra*, pp. 223 și 257.

573. Cf. *Sex puncta theosophica*, V, 14; VI, 8 și 9; *De signatura rerum*, VIII, 18, 31 și urm.; *Tabulae principiorum*, 61 și urm.

574. Cf. *supra*, p. 257.

575. Cf. *supra*, p. 68, n. 71, și p. 386.

576. Este ceea ce susține și Weigel.

577. *De signatura rerum*, XIV, 33: „Nun merkets recht: Wir verstehen hiemit nicht einen Anfang der Gottheit, sondern die Offenbarung der Gottheit. Diese wird hierinnen in Dreyfaltigkeit erkant und offenbaret: Die Gottheit ist die ewige Freyheit ausser aller Natur, als der ewige Ungrund, aber sie führet sich selber also in Grund zu ihrer selbst Offenbarung, und zur ewigen Weisheit und Wundertath ein."

578. Cf. *De electione gratiae*, XXVII, 54. Tema *felix culpa* este foarte veche. Există și tema opusă: în lipsa păcatului, Dumnezeu nu s-ar fi manifestat ca judecător. Cf. Sf. Augustin, *De Civitate Dei*, XXI, 12.

579. *De signatura rerum*, XIV, 3: „Dan das ist Freude, dass der Wille zur Natur von der finstern Angst erlediget und frey ist, sonst wäre kein Wissen, was Freude wäre, so nicht eine peinliche Quaal wäre [...] dan wan alle Eigenschaften nur Eine wären, so wäre kein Sehen, Hören, Fühlen, noch Verstand."

580. Cf. *supra*, pp. 196 și urm.

581. Cf. *supra*, pp. 176 și urm.

582. Cf. *supra*, p. 315, n. 395; *Sex puncta theosophica*, III, 1 și 8.

583. *De signatura rerum*, X, 3: „Das ausgesprochene Wort ist dem Menschen-Bilde, das Gott aus seinem Wesen in ein Bild nach Gott schuf, eingeblasen oder eingesprochen worden, als in ein creatürlich Bild; das war die Sele mit der Eigenschaft aller dreyen Welten."

584. *Mysterium Magnum*, II, 5: „So sihe dich nur selber an was du bist, und sihe die äussere Welt an mit ihrem Regiment, was die ist; so wirstu finden, dass du mit deinem äusseren Geiste und Wesen die äussere Welt bist: Du bist eine kleine Welt aus der grossen, dein äussers Licht ist ein *Chaos* der Sonnen und des Gestirnes, sonst köntestu nicht vom Sonnen-Licht sehen [...]. Was das Obere ist, das ist auch das Untere, und alle Creaturen dieser Welt sind dasselbe." Ultima propoziție este ciudată, fiind o reminiscență a faimoasei *Tabula smaragdina*. Despre aceasta, cf. H. Kopp, *Beiträge zur Geschichte der Chemie*, I, Braunschweig, 1869, pp. 375 și urm.

585. *De signatura rerum*, IX, 63: „Ich finde aber noch ein ander Leben in mir, der ich bin, nicht nach der Gelassenheit, sondern nach der Creatur dieser Welt, als nach der Gleichniss der Ewigkeit: Dasselbe Leben stehet noch in Gift und Streit, und sol noch zum Nichts werden, alsdan so bin ich ganz volkommen; so ist nun in demselben Leben, darinnen ich noch meine Ichheit empfinde, die Sünde und der Tod, diese sollen zu nichte werden, denn in dem Leben, das Gott in mir ist, bin ich der Sünden und dem Tode feind; und nach

dem Leben das in meiner Ichheit noch ist, bin ich dem Nichts (als der Gottheit) feind."

586. Cf. *De signatura rerum*, VIII, 28; *De electione gratiae*, V, 12; VI, 14 și 16; *Mysterium Magnum*, XVI, 2. „Această lume" este temporală; dimpotrivă, omul aparține eternității, este dovada originii sale divine; *Spiritus Mundi* nu poate oferi origine decît lucrurilor din această lume și nu poate produce decît o viață pur animală. *De electione gratiae*, VIII, 41: „Der *Spiritus* der äusseren Welt aus den Elementen kann anders nichts geben als ein Thier", nu poate explica viața spirituală și intelectuală a omului în care, *Mysterium Magnum*, LVIII, 1: „Der Geist Gottes durch des Menschen Geist sehe und des Menschen Geist in sein Sehen einführe." Deși este superior „acestei lumi", omul face parte din ea, o reprezintă și o conține în sine, întrucît „im Menschen die ganze *Creation* liget".

587. Cf. *Colloquium viatorum*, 31 și urm.; *De vita mentali*, 1 și urm.

588. Această superioritate ontologică explică poziția omului ca stăpîn al universului sensibil. *De electione gratiae*, V, 26: „Kein Ding herrschet tieffer als seine Mutter ist, daraus es kommet, es werde denn in ein Bessers *transmutiret*, so herrschet es auch in dasselbe Bessere, und nicht weiter als dessen Grund ist." Iată de ce omul regenerat poate stăpîni natura acestei lumi și o poate transforma în ceva mai bun decît este. *De signatura rerum*, VIII, 28: „Gott hat den Menschen über den Amtmann gesetzet, und in den Verstand, als in sein eigen Regiment, geordnet; er hat die Gewalt die Natur zu *transmutiren*, und das Böse in ein Gutes zu setzen, so er aber sich selber zuvoren hat *transmutiret*, anderst kan er nichts: also lang er im Verstandte todt ist, also lange ist er des Amtmanns Knecht und Diener; wan er aber in Gott lebendig wird, so wird der Amtmann sein Knecht."

589. Cf. *Mysterium Magnum*, XXI, 11.

590. Cf. *De signatura rerum*, IX, 63, citat *supra*, n. 585.

591. *De signatura rerum*, XIV, 4: „Was aus dem ewigen Fixen ist geurständet, als Engel und Menschen-Selen, die bleiben in ihrem fixen Wesen stehen, unzerbrechlich."

592. Cf. *Mysterium Magnum*, XXXI, 32.

593. Cf. *Mysterium Magnum*, XIV, 10. Cuvintele trebuie luate în sensul cel mai deplin. Omul își dorește Nimicul increat (*das ungeschaffene Nichts*) care este transcendent oricărei creaturi și oricărei naturi (*De vita mentali*, 4, 8, 11 etc.); dovada faptului că el purcede din acest Neant absolut (din *Ungrund*) ar fi posibilitatea de a ajunge la acest Nimic divin, devenind el însuși ce este Dumnezeu, *ausser Natur und Creatur*, și dovedind că este — sau că posedă în sine — ceva etern, chiar increat. Omul își are originea în Absolut, înaintea creației (*Mysterium Magnum*, XXVI, 57 și urm.); acesta este motivul pentru care el este activ (precum Dumnezeu) în propria creație. El este un *Particular* etern al Absolutului. În *Aurora*, Böhme numise omul un mic dumnezeu.

594. În ultimă analiză, omul este o întrupare a Omului-Dumnezeu, a lui Cristos. *De electione gratiae*, VII, 37: „So verstehet mich nun recht: der 1.

und allerinwendigste Grund im Menschen ist Christus, nicht nach der Natur des Menschen, sondern nach Göttlicher Eigenschaft in dem himmlischen Wesen, und der 2. Grund der Natur ist die Sele, verstehet die ewige Natur, darinnen sich Christus offenbarte, und sie annahm; und der 3. Grund ist der geschaffene Mensch aus dem *Limo* der Erden, mit Sternen und vier Elementen."

595. „Această natură", „această lume", este expresia figurativă a lui Dumnezeu. *De signatura rerum*, XIV, 4: „Was aber in dem unfixen, als mit Bewegung der Zeit geurständet, ist ein Model seiner hiegehabten Bildniss, gleich einem Spigel-Glast, als ein Bilde im Spigel das unlebhaft ist, dan also ists von Ewigkeit gewesen vor den Zeiten der Welt, welches der Höchste hat in ein Bilde ins begreifliche, natürliche Leben in die Zeit eingeführet, zu schauen die grossen Wunder seiner Weisheit, in einem creatürlichen Wesen, wie vor augen stehet." Participînd concomitent la eternitate și la timp, omul îl poate vedea pe Dumnezeu în sine și în natură și poate reexprima revelația divină. *Mysterium Magnum*, prefață, 6: „Also hat nun der Mensch den Gewalt von dem unsichtbaren Worte Gottes empfangen zum Wiederaussprechen, dass er das verborgene Wort der Göttlichen *Scienz* wieder in Formungen und Schiedlichkeit ausspricht, auf Art der zeitlichen Creaturen; und dasselbe geistliche Wort bildet nach den lebhaften und wachsenden Dingen, darduch die unsichtbare Weisheit Gottes mit dieser Bildung in schiedliche Formungen gemodelt wird, wie solches vor Augen ist, dass der menschliche Verstand alle Kräfte in ihrer Eigenschaft ausspricht, und allen Dingen Namen gibet, nach jedes Dinges Eigenschaft: durch welches die verborgene Weisheit in ihrer Kraft erkannt und verstanden wird, und der verborgene Gott mit den sichtbaren Dingen offenbar wird, zum Spiel der Göttlichen Kraft, dass das Unsichtbare mit dem Sichtbaren spiele, und sich darinnen in Empfindlichkeit und Findlichkeit seiner selber einführe."

596. Recunoaștem concepția paracelsistă utilizată de predecesorii lui Böhme. Am analizat-o la Weigel în articolul „Maître Valentin Weigel", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1928.

597. *De signatura rerum*, IX, 29: „Nun dieses alles, wie die Eigenschaft eines jeden Dinges im Inneren ist, also bezeichnet sichs im Äusseren, beides in den lebhatfen und wachsenden Dingen: das werdet ihr an einem Kraute sehen, sowol an Bäumen und Thieren, auch an Menschen."

598. Această concepție, conform căreia lucrurile — și lumea în general — trebuie cunoscute, este destul de răspîndită în epoca lui Böhme. O regăsim la Francis Bacon, precum și la J.A. Comenius (cf. *Opera Didactica Omnia*, II, Amsterdam, 1657, p. 22). Evident, ea provine din concepția medievală despre lume, din revelarea lui Dumnezeu omului (cf. É. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, pp. 238 și urm.), dar nu este identică cu aceasta. Pentru S. Bonaventura, lumea este creată *pentru om*; pentru Bacon și Comenius, omul, *pulcherrimi theatri pulcherrimus spectator* (cel mai bun spectator al celei mai bune scene), întregește lumea care altminteri ar fi incompletă; se poate spune

că, pentru Böhme, omul este creat pentru lume cel puțin în aceeași măsură în care lumea este creată pentru el.

599. Observăm sensul ființei microcosmice a omului. Participînd la tot și toate, el este prin aceasta capabil să înțeleagă și să exprime orice. Mai mult: cînd se exprimă, el exprimă universul. Cînd vorbește, el creează în limbă expresia eternă a universului și a lui Dumnezeu. Limba, adevărată creație a omului, cea care poate întrupa sensul în sunet, dînd totodată sunetului un sens, este cea care înalță universul în planul spiritului. Putem afirma că vorbirea omului mîntuiește universul, spiritualizîndu-l și conferindu-i eternitatea. Cuvîntul omenesc părea replica Cuvîntului divin pe care îl revelează și a cărui acțiune o desăvîrșește: rostirea divină a creat lumea; vorbirea omului este cea care o mîntuiește (*erlöst*) de nimicnicia ființei sale temporale. Se știe cît de importante au fost aceste idei în romantism. Cf. F. Strich, *Deutsche Klassik und Romantik*[2], München, 1924, pp. 123–154 și passim.

600. Cf. *Mysterium Magnum*, XIX, 22.

601. Cf. *Mysterium Magnum*, XXXV, 50 și urm.

602. Cf. *supra*, pp. 256 și urm. și 386 și urm. Importanța pe care o atribuie Böhme cunoașterii limbii naturale este foarte mare. Cînd își descrie evoluția spirituală și revelațiile dăruite de Dumnezeu, el spune în *Epistolae theosophicae* X, 29: „Und was noch grösser, ist mir die NATUR-SPRACHE eröfnet worden, dass ich kann im meiner Mutter-Sprache die allergrösten Geheimnisse verstehen." Această limbă naturală sau *senzorială* este limba Paradisului. Omul nu o mai poate înțelege. *Mysterium Magnum*, XXV, 60: „Darum mag der Mensch denken wes er beraubet ist, und was er in der Wiedergeburt sol wieder bekommen, obwol nicht alhier auf Erden, jedoch in der geistlichen Welt; denn in der *sensualischen* Sprache reden alle Geister mit einander, sie brauchen keine andere Sprache, denn es ist die Natur-Sprache." Noțiunea limbii naturale (limbă pe care Adam o vorbea în Paradis) apare și în *Confessio Fraternitatis der Hochlöblichen Bruderschaft vom Rosenkreutz*. Locul și data editării (Cassel, 1615) par să excludă orice posibilitate de influențare a lui Böhme de către Andreae. Dar este aproape sigur că această *Confessio* și *Fama Fraternitatis* au fost răspîndite în manuscris înainte de a fi tipărite. Nu îndrăznim să ne pronunțăm asupra acestei chestiuni neclare, cum nu o facem nici în legătură cu tot ce îl privește pe J.V. Andreae. Este posibil ca influența lui Andreae asupra lui Comenius să fi contribuit la doctrina lui Böhme.

603. Dintre istoricii moderni, Hankammer este singurul care a înțeles sensul acestei doctrine. Cf. P. Hankammer, *Jakob Böhme*, pp. 284 și urm.

604. *De signatura rerum*, I, 11: „Und wie es nun in der Gewalt der Qualität inne stehet, also bezeichnet sichs in äussern in seiner äusserlichen Form und Gestaltniss, sowol der Mensch in seinen Reden, Willen und Sitten, auch mit der Form der Glider, die er also zu derselben Gestaltniss hat und gebrauchen muss: seine innere Gestaltniss zeichnet ihn auch in der Gestaltniss des Angesichts, desgleichen auch ein Thier, *item*, ein Kraut und auch Bäume, ein jedes Ding wie es in sich ist, also ist es auch auswendig bezeichnet."

605. Ideea pare să fi făcut o puternică impresie asupra lui Comenius, care schițează în *Prodromus pansophiae* (cf. *Opera Didactica Omnia*, I, Amsterdam, 1657, pp. 218 și urm.) proiectul unei *Panglottia*, limbă care ar fi comună și inteligibilă întregii omeniri. Este adevărat, Comenius prezintă această limbă — o limbă universală, întrucît exprimă esența însăși a lucrurilor — ca urmînd să fie concepută de om în viitor, și nu ca aparținînd cîndva omului și ulterior pierdută. Știm că ideea limbii naturale, creație liberă a omului, *proprium*-ul său, a avut o priză puternică în timpul romantismului german. Schlegel, Novalis și Tieck exaltă cu un entuziasm lesne de înțeles această putere magică a omului care îi permite să creeze liber o lume a lui, lumea cuvîntului. Dar nu de la Böhme au preluat această concepție: au găsit-o la Herder care la rîndu-i o împrumutase de la Comenius.

După părerea noastră, ideea limbii naturale nu este singura idee pe care Comenius a împrumutat-o de la Böhme. Între doctrinele lor s-ar putea face comparații numeroase și foarte semnificative. Faptul este important, întrucît, în afara influenței pe care Comenius a exercitat-o asupra lui Herder, el a avut o influență puternică asupra lui Krause, care împrumută de la el chiar termenul *Panglottia* (despre relațiile dintre Comenius și Krause, cf. articolul lui P. Hohlfeld din *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft*, I, pp. 3 și urm.) și care ar merita un studiu aprofundat. Este foarte regretabil faptul că nici unul dintre istoricii lui Comenius, nici măcar E. von Criegern în cartea *J.A. Comenius als Theologe*, Leipzig, 1881, ori J. Kvaczala în lucrarea clasică *J.A. Comenius*, Leipzig, 1892, ori chiar J.A. Novack în *J.A. Komenský, jeho život i spisy*, Praga, 1922 ș.a., nu și-a pus această problemă. Este adevărat, Comenius nu îl citează pe Jakob Böhme; se pare că la Görlitz nu s-a întîlnit nici cu el, nici cu prietenii lui. Dată fiind prietenia care îi unea pe A. von Frankenberg și Comenius, nu ne putem închipui că acesta din urmă nu a parcurs lucrările teozofului teuton. O veche tradiție, preluată în articolele din *Dictionnaire philosophique* (Franck) și din *Encyclopedia Britannica*, îl așază pe Comenius printre böhmiști. Să adăugăm faptul că, în ultima lucrare (*J.A. Comenius*, 1914, pp. 32 și urm.), Kvaczala susține că această tradiție este deplin justificată.

606. Ideea limbii naturale — să nu uităm că întreaga creație nu este decît rostirea lui Dumnezeu — pune într-o nouă lumină doctrina atît de ciudată a spiritelor-surse identificate cu „literele" alfabetului divin, doctrină analizată mai sus (pp. 256 și urm.). Este posibil ca, în ultimă analiză, această concepție să provină din *Sepher yetzirah* (*Cartea creației*), unde nu are același sens ca la Böhme. Diferența este esențială: literele din *Sepher yetzirah* sînt numere; literele lui Böhme sînt calități. Concepția din *Sepher yetzirah* reprezintă un panaritmetism mistic, în timp ce la Böhme vorbim despre un panvitalism.

607. *De signatura rerum*, VIII, 40: „Man kan jede Wurzel, wie sie in der Erden ist, an der *Signatur* erkennen wozu sie nutze ist, eine solche Gestalt hat das Kraut, und an den Blättem u. Stengeln sihet man, welcher Planet Herr in der Eigenschaft ist, vielmehr an der Blume."

608. *Mysterium Magnum*, XXXVI, 85: „Dan dass der Mensch redet und verstehet, das komt nicht aus den Sternen und Elementen, sonst köntens andere Creaturen auch: Es komt dem Menschen aus dem eingeleibten, geformten Worte Gottes her, es ist der Name Gottes, den sol er nicht misbrauchen, bey Vermeidung ewiger Straffe; dasselbe eingeleibte Wort hat der Mensch aus allen dreyen *Principien* in sich, u. hat eigenen Willen zur Bildung der *Substanz*, aus welchem *Principio* er wil und darauf folget auch die Scheidung und Einerndte eines jeden Dinges in seinen Stall." Cf. *ibid.*, XXXV, 73.

609. *Mysterium Magnum*, XXXV, 73: „Den der *Sensus* der menschlichen Rede dass er reden kan, komt ihme ursprünglich aus dem Göttlichen Worte, das sich im *Verbo Fiat* in eine *Creation* einführete: Itzt führete sich dasselbe Wort durch die *compactirte* Eigenschaften, auch nach jeder *Compaction* Art, Form und Eigenschaften, denn also unterschiedlich sind auch die *Sensus* in der *Qualität* im *Loco* dieser Welt."

610. Adoptăm interpretarea lui F. von Baader din Werke, XIII, pp. 246 și urm.

611. *De signatura rerum*, I, 7: „Der Mensch hat zwar alle Gestaltnisse aller drey Welten in ihme ligen, dan er ist ein ganz Bild Gottes oder des Wesens aller Wesen; allein in seiner Menschwerdung wird die Ordnung in ihme gestellet: Dan alda sind drey Werkmeister in ihme, welche seine Gestaltniss zurichten, als das dreyfache *Fiat*, nach den drey Welten, und sind im Ringen um die Gestaltniss, und wird die Gestaltniss alda nach dem Ringen *figuriret*; welcher Meister das Ober-Regiment behält und in der *Essenz* bekomt, nach deme wird das Instrument gezogen, und die andern ligen verborgen, und gehen mit ihrem Hall hinten nach, wie sich solches klar beweist."

612. *Mysterium Magnum*, XXXV, 56: „Nun merket uns gar eben alhier: Wie sich nun ein jedes Wort im Munde zur *Substanz* fasset, als zum Aussprechen, wie es der Werkmeister bildet, der in den *Sensibus* ist, als das *Fiat*, und wie die Zunge mit tuht, wenn sie das fasset, und durch welchen Weg sie das ausführet, entweder durch die Zähne, oder über sich, oder mit offenem Munde; Item, wie sich die Zunge schmenget im Fügen des Worts, welchen *Sensum* sie wieder zurücke-zeucht, und nicht wil ganz ausstossen, wie denn mancher *Sensus* kaum halb ausgestossen wird, manches aber gar, mancher aber wieder halbe gegen dem Herzen gezogen; und wie nun das Wort gebildet wird; also ist auch das Ding in seiner Form und Eigenschaft, dass das Wort damit nennet (so ferne ihme der freye Wille auch einen rechten Namen gibet, dass er ihme nicht aus Bosheit oder Unverstand einen fremden Namen anhänget): Also ist es äusserlich bezeichnet, und innerlich in der *Compaction* der *Sensuum*: einer solchen Tugend oder Untugend ist es."

613. Iată o exemplificare a acestei metode în *Mysterium Magnum*, XXXV, 50: „Dass aber die alten Weisen, dieser Zungen verständige, haben in den Namen Jeova ein *H* eingesetzet, und ihn Jehovah geheissen, das ist aus grossem Verstande geschehen, den das *H* machet den heiligen Namen mit den 5. *Vocalibus* in der äussern Natur offenbar. Es zeiget an wie sich der heilige

Name Gottes in das Geschöpfe aushauche und offenbare; die 5. *Vocales* sind der verborgene Name Gottes, der allein in sich selber wohnet: Aber das *H* deutet an die Göttliche Lust oder Weisheit, wie sich die Göttliche Lust aus sich selber aushauche."

614. Iată o exemplificare a unei astfel de analize în *Mysterium Magnum*, XXXV, 51: „Der innerliche Verstand in den fünf *Vocalibus* ist dieser: *J* ist der Name *Jesus*; *E* ist der Name Engel; *O* ist die geformte Weisheit oder Lust der *J*, als des *Jesus*, und ist das *Centrum* oder Herze *Gottes*; *V* ist der Geist, als das *sus* an dem Jesus, welcher aus der Lust ausgehet. *A* ist der Anfang und das Ende, als der Wille der ganzen Fassung, und ist der Vater."

615. *Mysterium Magnum*, XVII, 17: „Der Mensch war aus allen 3. *Principien* nach Leib und Sele geschaffen und war in den *Principien* in den Eigenschaften der inner und äussern Welt in gleiche Zahl, Mass und Gewichte gesetzt: kein *Principium* übertraf das andere, es war eine gleiche *Concordanz*; das göttliche Licht *temperirte* alle Eigenschaften, dass sie alle mit einander in einem Liebe-Spiel stunden." — 34: „Der Mensch stund in drey *Principien*, welche zwar im Menschen selber, als in Leib und Sele, in gleicher *Concordanz* stunden, aber ausser ihme nicht: Dan die finstere Welt hat eine andere Begierde als die Licht-Welt, so hat auch die äussere Welt eine andere Begierde als die finstere- und Licht-Welt, so stand das Bild Gottes zwischen drey *Principien*, welche ihre Begierde alle drey nach diesem Bilde führten." *Ibid.*, XIX, 22: „Das nun Adam in Gottes, und nicht im thierischen Bilde gestanden sey, findet man an deme: dass er aller Creaturen Eigenschaft gewust hat, und hat allen Creaturen Namen gegeben aus ihrer *Essenz*, Form und Eigenschaft, er hat die Natur-Sprache verstanden, als das geoffenbarte und geformte Wort in aller *Essenz*, denn daraus ist jeder Creatur der Name entstanden."

616. Cf. *supra*, pp. 244 și urm.

617. Cf. *supra*, pp. 149 și 225.

618. Cf. *supra*, p. 225.

619. Cf. *Mysterium Magnum*, XVII, 34.

620. Cf. *supra*, p. 97.

621. *Mysterium Magnum*, prefață, 13: „Wie die ganze Zeit dieser Welt, als wie in einem Uhrwerke sey vorgebildet worden, wie es hernach in der Zeit ergehen werde, und was die innere Geistliche Welt, u. dan die äussere materialische Welt sey; sowol der innere geistliche Mensch, und dan der äussere von dieser Welt Wesen, wie Zeit und Ewigkeit in einander sind."

622. *Mysterium Magnum*, XV, 18: „Und stehet die Sele in drey Reichen, in ihrem wahren Leben und Verstande: Das erste ist die ewige Natur, als die starke Macht der Ewigkeit, die finster- und Feur-Welt, nach welcher sich Gott einen starken, eiferigen, zornigen Gott, und ein verzehrend Feur nennet." — 24: „Und sind doch nicht drey Selen, sondern nur Eine, aber sie stehet in drey *Principien*, als im Reiche Gottes Zornes, und im Reiche Gottes Liebe, und in dieser Welt Reiche; und so dieses nicht wäre, so könte man nicht sagen, die Sele fahre in Himmel oder Hölle, so das nicht an ihr wäre."

623. *Mysterium Magnum*, XVI, 14: „Gleichwie in Gott alle Dinge im Wesen sind, und Er doch selber nicht dasselbe Wesen ist, und doch das Wesen beherrschet, ein jedes Wessen nach seiner Eigenschaft; Also ist der innere Geistliche Mensch ein Bilde des geformten Worts der Göttlichen Kraft; und der äussere ein Bilde des innern, als ein Werkzeug de innern, gleichwie ein Meister mus einen Werkzeug haben, damit er sein Werk machet: Also ist der äussere Mensch vom *Limo* der Erden und der H. Elemente, samt den äussern Gestirn, nur ein Werkzeug des innern, damit der innere schnitzet und macht was der selische Geist wil."

624. *Mysterium Magnum*, XVIII, 14: „Die *Tinctur* der Erden war ihr Spiel, sie hätten alle Metallen zu ihrem Spiel gehabt, bis auf die Zeit das Gott hätte die äussere Welt verändert; keine Furcht noch Schrecken wäre in ihnen gewesen, auch kein Gesetz von etwas oder zu etwas, denn alles wäre ihnen frey gewesen."

625. *Mysterium Magnum*, XXV, 19: „Denn als Gott die Erden schuf, hat Er ihre Zeit gegründet, da Er wolte das Gericht halten, und das Böse vom Guten scheiden; und das Böse dem abtrünnigen Fürsten zur Behausung geben: Weil aber das Gute der verschlossenen Erden ohne himlische Creaturen war, dieweil sein Fürst war ausgestossen worden, so schuf Gott den Adam als einen andern *Hierarchen* aus diesem guten *Ente* zum Regirer dieses Orts."

626. Cf. *supra*, pp. 122 și 229; *Mysterium Magnum*, XVIII, 2; XIX, 20.

627. Cf. *supra*, p. 225; *Mysterium Magnum*, XVIII, 9; XIX, 16.

628. Cf. *supra*, pp. 109 și 232; *Mysterium Magnum*, XIX, 11; XXII, 50.

629. Cf. *supra*, p. 228; *Mysterium Magnum*, XVII–XIX.

630. Principiul căderii este „propria voință", *Selbheit*, iubirea de sine, egoismul care separă omul de Dumnezeu. Omul, *Mysterium Magnum*, LXXI, 27: „... seine Liebe von der Liebe des Ungrundes abbricht, sich selber liebet und die Liebe, die ihm seine Liebe hat gegeben, verlässet, und selber wil, lauffet, rennet, forschet und nach viel trachtet, und sich von der Einheit abbricht: Darum lauffet er in eigenem Wollen in den Gestälten der Natur u. vier Elementen, sowol in der Vielheit der *Essenz* des Gestirns in eitel Unruhe." — 28: „Und die Unruhe führet ihn in Angst, und die Angst stehet in Begierde seines Wollens, und die Begierde einfasset sich und beschattet sich, dass sie in sich finster ist, und sich selber nicht schauen mag. Darum lauffet der eigene Wille in eitel finsterer Angst, und quälet sich in der Begierde, und suchet die Liebe in der Begierde, und findet doch darinnen nichts als Bilde der vier Elemente welche die Begierde selber machet; also dienet der Wille seinen Bildern und liebet die Bilde in sich, und das ist die grösseste Tohrheit welche die Natur erboren hat, und ist doch das Werkzeug, dadurch die höchste Weisheit offenbar wird." În plus, căderea a fost provocată de dorința cunoașterii. Omul (sau sufletul) voia să cunoască lumea. Or, cunoașterea implică participare. De aceea, cum îi explică plin de amabilitate diavolul (cf. *De vita mentali*, 1–9), el trebuie să mănînce fructele din pomul cunoașterii.

631. *De signatura rerum*, XV, 14: „Der eigene Wille suchet nur was zu seiner Selbheit dienet: und der gelassen Wille sorget ihme nichts, sondern führet seine Begierde nur einig allein in seine ewige Mutter, dass er mit ihr einig sey, er wil nichts seyn, auf dass die Mutter in ihme allein alles sey, der eigene Wille saget zum gelassenen Willen; Du bist närrisch dass du dich dem Tod ergibest, und möchtest wol herzlich in mir leben; aber der gelassene Wille spricht; Du bist mein Ekel, Pein u. Widerwille, und führest mich aus der Ewigkeit in eine Zeit nur in Jammer und Elend ein, du kränckest mich eine Zeit, alsdan gibstu meinen Leib der Erden u. die Sele der Höllen."

632. *Mysterium Magnum*, LXI, 60: „Die Vernunft-Schlüsse, welche lauten, dass Gott in sich selber, so-viel Er GOTT heisset, habe beschlossen, dass ein Teil der Menschen, und zwar der grösseste Hauffe, solle und müsse verdammet werden, und dass Er sie aus eigenem fürgesetzten Willen verstocke, ist falsch, und hat weder in der Schrift, noch im Lichte der Natur einen Grund, so man die Schrift recht betrachtet, und nicht blind ansihet." *Ibid.*, XXXII, 4: „Dieses ist erstlich hoch zu betrachten, wie allen Menschen eine Gnaden-Thür offen stehet, und dass Gott keine Wahl in die Natur habe *praedestiniret*, sondern dass die Wahl aus dem freyen Willen entstehet, wenn er sich vom Guten ins Böse wendet."

633. *Mysterium Magnum*, LI, 26, *Marg.*: „Des Menschen Natur ist nicht ganz von Gott vertossen." *De electione gratiae*, XI, 40: „Darum ist das unser wahrer Schluss: dass über keinem Menschen ein fürsatzlicher Schluss zur Verdamniss sey gemacht, dass es nicht möglich sey, das er könne bekehret werden. Denn ob wol der Mensch sich selber nicht kan bekehren; so hat aber seine Sele Macht, von ihrem Urstande aus der ewigen *Scienz* des Ungrundes her, sich in den Abgrund zu schwingen, nemlich in den Grund, darinnen Gott sein Wort gebieret und spricht: in welchem Abgrunde der Creatur das Gnaden-Geschenke in allen Menschen inne liget, und sehrer gegen der Selen sich neiget, als die Sele gegen dieser tieffen Gnade. Alda mag die Sele in Gottes Gnade wol ergriffen werden, dass sie Christo in seine Armen also einfält, welcher ihr das Können und Vermögen viel lieber gibet, als sie es begehret."

634. Cf. *supra*, pp. 227 și 255.

635. Cf. *supra*, pp. 220 și urm.

636. *Mysterium Magnum*, XXVI, 68: „Und aus derselben Substanz entstund nun ein ander neuer eigener Wille, als ein Huren-Kind, ein falsch Schlangen-Kind; und dasselbe Huren-Kind hat Adam seiner Hevä und Heva ihrem Sohn Cain, und fort ein Mensch dem andern angeerbet."

637. Cf. *supra*, p. 221; *De testam. Christi S. Baptism.*, I, 1, 20: „Weil wir dan am Menschen verstehen, dass er sich sonderlich vor allen andern Creaturen nach dreyerley Eigenschaften sehnet, und der begehret: Als zum (1) sehnet er sich nach dem verborgenen Gott; und ob er den gleich nicht sihet mit leiblichen Augen, so begehret er doch seiner. Zum (2) sehnet er sich nach seinem *Astro*, daraus ihm das Gemüth mit dem Vernunft-Leben kommen ist, so sehnet sich das Vernunft-Leben wieder nach seiner Mutter; zum (3) sehnet er

sich nach den *Astris* oder Kräften der Erden und der andern Elementen, und begehret dieselben zu seinem *Nutriment*. So erkennen wir auch an solchem seinem Hunger, dass er aus diesen dreyen mus seinen Urstand haben: Dan es wird auch ein solcher dreyfacher Geist aus solchem Ursprung in ihm verstanden, wie dan auch ein solches dreyfaches Wesen, darinnen sein Geist wirket, da eine jede Wirkung sich nach seiner ersten Mutter sehnet, und ihr *Nutriment* davon nimt."

638. *Mysterium Magnum*, LXI, 57: „Dass man aber sagen wolte, der Mensch könne seinen Willen nicht gegen dem Guten wenden, als gegen der Gnade, das ist ein Ungrund: Stehet doch die Gnade im Abgrund der Creatur in allen gottlosen Menschen, und darf der Wille nur von den falschen Wirkung stille stehen, so hebet er an seines eigenen Willens in Abgrund zu ersinken."

639. *Mysterium Magnum*, LXXV, 26: „Der Mensch ist die Natur, und die Natur zeuget ihn, dass er in reiner Form und Gestalt der Creaturen komt, aber der Verstand mus in ihme hervorkommen, welcher die Natur regiret und pfleget. Die Natur wil wol dass ihre Begierde erfüllet werde, aber der Verstand herrschet über die Natur."

640. *Mysterium Magnum*, XVII, 33: „Und zu dem Ende schuf Gott den Menschen aus dreyen *Principien* in Eins, dass Er ihme helfen möchte: Denn Gott sahe nach seines Zorns Eigenschaft gar wol, dass der Mensch fallen würde."

641. *Mysterium Magnum*, LXI, 56: „Gott wil im Menschen allein Gutes in dem Reiche seiner Gnaden: wo sich der freye Wille in die Gnade ergibet, so wil Gott Gutes in dem Willen durch die Gnade."

642. Cf. *supra*, pp. 198 și 252; *Ep. th.*, I, 11.

643. Cf. *supra*, pp. 33 și urm. și 232 și urm.

644. Cf. *supra*, p. 231; *Mysterium Magnum*, XXIV, 46–47; XVI, 70 și urm.

645. *De signatura rerum*, IV, 18: „Was aus der Freyheit Lust seinen Anfang hat, das stehet mit der Wurzel in einer himlischen Eigenschaft, und mit dem Leibe in einer irdischen."

646. Cf. *supra*, pp. 149 și urm.

647. Căderea nu era necesară. *Mysterium Magnum*, XXVI, 66: „Verstehet uns nur recht: Der Erste freye Wille, welcher Adam eingeblasen ward, der war gut; er war wol aus Gottes Liebe und Zorn, als aus dem *Centro* der ewigen Gebärerinn, der ewigen geistlichen Natur, er hatte aber den Verstand in sich, sich zu regiren wie er könte ewig bestehen."

648. Cf. *supra*, pp. 197 și urm.; *Mysterium Magnum*, XXV, 30 și urm.

649. *De electione gratiae*, VI, 7: „Gottes Fürsatz und Verordnen, und Gottes Vorhin-sehen und Wissen."

650. Cf. *supra*, p. 230; *Mysterium Magnum*, XXIII, 24.

651. Cf. *supra*, pp. 217 și urm.; articolul nostru „Maître Valentin Weigel", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1928.

652. *Mysterium Magnum*, XXVIII, 69: „Also auch in der Unterschiedlichkeit der Menschen vom Bösen und Guten zu verstehen ist: Das Böse mus

eine Ursach seyn, dass das Gute ihme selber offenbar sey; u. das Gute mus eine Ursache seyn, dass ihme das Böse in seiner Arglistigkeit und Bosheit offenbar werde, auf dass alle Dinge in ihre Beschaulichkeit kämen, und ein jedes sein Gerichte in ihme selber offenbarete auf den grossen Scheide-Tag des Herrn aller Wesen, da sich ein jedes in seine Erndte zu seiner Nutzbarkeit einergeben sol, auf dass in der Ewigkeit der grosse Gott nach Licht und Finsterniss creatürlich und förmlich sey." Cf. *De vita mentali*, 22 și urm.

653. Cf. *supra*, pp. 235 și urm. și 252.

654. Cf. *De regeneratione*, 10–16; *Mysterium Magnum*, XXIV, 30.

655. *Mysterium Magnum*, LIII, 16, *Marg.*: „D' göttl. *Ens* kan ohne die Sele nicht offenbar werden." Böhme — precum mulți mistici — spune pe bună dreptate că omul regenerat, suprimîndu-și propria voință (*Eigenwille*), nu este decît un instrument în mîna lui Dumnezeu. *De signatura rerum*, IX, 65: „Der innere ist nicht seiner selbst, sondern das Werkzeug Gottes, mit deme macht Gott was Er wil, bis der äussere mit seinen Wundern im Spigel auch in Gott offenbar wird werden: Alsdan ist Gott alles in allem, und Er in seiner Weisheit und Wundertaht alleine, und sonst nichts mehr; und das ist der Anfang und das Ende, die Ewigkeit und die Zeit." Mai spune că însuși Dumnezeu acționează în omul regenerat. — 62: „Ich lebe mir selber nicht, und sehe mir selber nicht, und weis mir selber nicht. Ich bin ein Ding, und weis nicht was, dan Gott weis es was ich bin. So lauffe ich nun dahin, als ein Ding, wie mich der Geist im Dinge treibet, und also lebe ich nach meinen innern Willen, der doch nicht meine ist." Dar omul interior — sau sufletul — nu este Dumnezeu; chiar regenerat, omul își păstrează individualitatea ireductibilă. Böhme este foarte explicit în această privință. *Mysterium Magnum*, LII, 7: „Nicht wird die Sele in die Gottheit, als in den Brunnen des Lebendigen und Sehenden *transmutiret*, denn sie ist der ewigen und zeitlichen Natur; Die Gottheit aber ist nicht der Natur, sondern der Wille zur Natur, und offenbaret sich durch die selische Natur, gleichwie sich das Feur durchs Eisen offenbaret, da man alsdenn das Eisen ansihet als eitel Feur, und da es doch seine Natur behält, und das Feur auch die seine, und wohnet nur eines im andern, und ist eines des andern Offenbarung. Das Eisen hat keine Gewalt über das Feur, allein das Feur gibet sich dem Eisen, und das Eisen gibet dem Feur seinen *Ens*, und werden also die zwey in Eines verwandelt, und bleiben doch zwei Wesen: Also auch mit der Selen und der Gottheit zu verstehen ist."

656. *De signatura rerum*, XIII, 61: „Hat uns Gott Macht gegeben seine Kinder zu werden, und über die Welt zu herrschen, warum nicht auch über den Fluch der Erden? es sols keiner für unmöglich halten, es gehöret nur ein Göttlicher Verstand und Erkentniss darzu: Welcher sol blühen in der Zeit der Lilien, u. nicht in Babel denen wir auch nichts geschrieben haben."

657. *Mysterium Magnum*, XLIX, 5: „Die Geschichte mag nun also seyn, u. der Geist hat seine Figur darunter."

658. *De electione gratiae*, IX, 95: „Denn Christus solte in der Gerechtigkeit Gottes Zornes offenbar werden, dass erkant würde was Gnade wäre.

Adam stund in Gottes Gnade, und in seinem Zorn, aber in der *Temperatur* war keines in seinem Leben offenbar, denn sie stunden in gleichem Gewichte: solte nun die Gnade offenbar werden, so muste der Zorn vorhin, oder zuerst offenbar werden, auf dass die Gnade geursacht wurde, sich im Zorne zu bewegen, und dem Zorne zu ergeben, und ihn zu tilgen; welches Einergeben und Tilgen die Ursach der Göttlichen Freudenreich und feurischen Liebe im Leben des Menschen ist, daraus Gottes Erbarmen, auch Glauben, Liebe und Hofnung, als das Vertrauen in Gott, seinen Urstand im Menschen genommen hat, welches in der *Temperatur* nicht seyn mochte."

659. *De electione gratiae*, IX, 19: „Darum sprach sich das unfasliche heilige in seiner Liebe, in das selische fasliche, auf dass es etwas hätte, das es zu lieben Ursach hätte; und formte sich mit in die Eigenschaften der selischen Natur zu einem Gehülfen."

660. *De electione gratiae*, IX, 110: So sprichst du: Warum führte Gott solch einen Process? mochte Er das Kleinod dem Adam nicht lassen, der es in Natur-Recht (als der Erstgeborne im Wort des Fürsatzes Gottes) in Göttlicher Bildung hatte? ANTWORT: Nein. FRAGE: Warum? ANTWORT: Darum dass das Kleinod in der höchsten Liebe Gottes im Menschen, als im Bilde Gottes, wäre verborgen blieben; also muste es durch solchen Process in der Wiedergeburt offenbar werden, auf dass die Liebe und Gnade Gottes erkant, und im Menschen offenbar würde, und dass der Mensch Ursach hätte, Gott zu lieben, und sein Lob in die Gnade zu erheben; Welches Erheben eine lautere Göttliche Formung und Gebärung in der Weisheit Gottes ist, da das Wort Gott auch dadurch im Menschen geboren wird, und der Mensch auch Gott gebieret, dass er also ein wesentlicher Gott sey, und als eine Harmonie der Göttlichen Freudenreich."

661. *Mysterium Magnum*, XXVIII, 16: Denn es mus ein *Contrarium* seyn, auf-dass eines im andern offenbaret werde: Wenn der Zorn nicht hätte die Menschheit eingenommen, und in sich verschlungen, so wäre die tieffeste Liebe Gottes im Menschen nicht offenbar worden."

662. *Mysterium Magnum*, XXVI, 69: „Also reitet der Teufel in und über den Menschen in und über Leib und Sele: Nun liget aber der erste eingeführte freye Wille noch in allen Menschen, welchen Gott Adam einblies, denn er ist die wahrhaftige Sele des Feurs und Lichts *Centrum*, ein Funke der Göttlichen Kraft und Allmacht." *Ibid.*, XXVII, 5: „Sol nun der freye Wille mit der Begierde gegen Gott gehen, so mus er erstlich aus seinem falschen Etwas ausgehen; und so er mus also ausgehen, so ist er blos und unmächtig, denn er ist wieder im ersten Nichts; dan wil er mit oder zu Gott gehen, so mus er der falschen Selbheit absterben und die verlassen; und so er dieselbe verlässet, so ist er blos als ein Nichts, und mag also nicht fahren, wirken oder weben: Wil er seine Macht erzeigen, so mus er in etwas seyn, darinnen er sich fasset und formet."

663. *De electione gratiae*, IX, 117: „Er zeucht sie Alle, Er lehret Alle in ihnen; denn sie wissen im Lichte der Natur, da er dem Gottlosen in seinem

Verstande entgegnet und ihme das recht weiset, was recht ist, welches sie auch selber lehren und bekennen dass es recht sey, aber nicht tuhn."

664. *Mysterium Magnum*, prefață, 7: „Also auch die unsichtbare Welt, durch die sichtbare und mit der sichtbaren: und ist uns nicht ein solches zu denken, als könte man die verborgene Göttliche Welt nicht ergründen, was sie sey, und was ihre Wirkung und Wesen sey; da an dem sichtbaren Wesen der *Creation* sehen wir eine Figur der innern geistlichen Wirkung der Kraft-Welt."

665. Cf. *supra*, nn. 632, 633 și 638; Dumnezeu, în măsura în care este *Dumnezeu*, nu vrea decît binele. *De electione gratiae*, IX, 58: „So Gott hätte einen Fürsatz zum Teufel gehabt, so wäre derselbe Fürsatz ein Wille des Teufels: aber in der Schiedlichkeit des Sprechens ist der Fürsatz zur Bosheit in ein *Principium* getreten, und ist in sich selber in der gefasten Schiedlichkeit aus dem *Mysterio Magno* offenbar worden, nach welchem sich Gott einen zornigen Gott nennet, und ist doch nicht Gott, sondern das *Centrum* der Natur, als die Ursache Göttlicher Offenbarung zur Freudenreich, denn in Gott ist kein Zorn offenbar, sondern nur eine brennende Liebe."

666. *De electione gratiae*, IX, 3: „Gott wirket ein Leben aus allen Dingen, aus bösem *Ente* ein böses Leben, und aus gutem *Ente* ein gutes." Dumnezeu vrea să se reveleze; de aceea el nu poate voi distrugerea creației din pricina răului care domnește acolo. *Mysterium Magnum*, XXVI, 9: „Höre Vernunft: Ich habe dir droben geantwortet, dass, so sich Gott hätte sollen noch eines bewegen um des Menschen willen, und die erste Bewegung in eine Stille einführen in dem menschlichen und irdischen *Ente*; so hätten die sechs Tage-Werke der Schöpfung müssen zurücke gehen, und in eine unwirkliche Ruhe eingeführet werden, das wolte Gott nicht; die ganze *Creation* solte und muste in seiner ersten Bewegung bestehen, sein erst-geformtes *Ens* im *Verbo Fiat* solte bestehen, es geschehe gleich in Liebe oder Zorn, wer das ergriffe; der Zorn war offen, also auch die Liebe."

667. În linii mari, această cale este calea oricărui mistic: unificarea interioară, anihilarea eului egoist, renunțarea la lume, *Abgeschiedenheit* și *Abgelassenheit*. *Mysterium Magnum*, XLI, 54: „Der einige göttliche Weg, da man Gott in seinem Worte, Wesen und Willen schauen mag, ist dieser, dass der Mensch in ihm selber einig werde, und in seinem eigenen Willen alles verlasse was er selber ist und hat, es sey Gewalt, Macht, Ehre, Schönheit, Reichtuhm, Geld und Gut, Vater und Mutter, Bruder, Schwester, Weib und Kind, Leib und Leben, und ihme selber ganz ein Nichts werde: Er mus alles übergeben, und ärmer werden als ein Vogel in der Luft, der doch ein Nest hat; der wahre Mensch sol keines haben, denn er sol von dieser Welt weg-wandern, dass er ihme selber nicht mehr in dieser Welt sey: Er mus der Welt-Selbheit ein Nichts werden."

668. Cf. *supra*, pp. 33 și urm. și 192 și urm.

669. Cf. *De aequanimitate*, 51 și urm.

670. Cf. *supra*, pp. 350 și urm.

671. *De signatura rerum*, XV, 50: „So dan Gott ein einiger Gott ist, so mus alles das was in Ihme leben wil, seinem Willen und Halle ähnlich seyn: Gleichwie ein Saitenspiel mus in eine Harmoney gestimmet seyn, ob gleich vielerley Säiten mit vielerley Klang darinnen sind: Also mus auch die wahre menschliche Harmonia mit allen Stimmen in ein Liebespiel gestimmet seyn." *Ibid.*, IX, 59: „Das Nichts ist das höchste Gut, dan es ist keine *Turba* darinnen, so kan mich nichts rühren, dan ich bin mir selber nichts, sondern ich bin Gottes, der weis was ich bin, ich weis es nicht, sol es auch nicht wissen."

672. *Mysterium Magnum*, XXXIX, 8: „Glauben ist anders nichts, als seinen Willen mit Gott vereinigen, und Gottes Wort und Kraft in seinen Willen einnehmen, dass diese beide, als Gottes Wille und des Menschen Wille, Ein Substanz und Wesen werden, dass der menschliche Wille Gottes Wille werde."

673. *Mysterium Magnum*, LI, 39: „Denn es liget die Gnade nicht im Wissen, dass einer die Gnade in Christo weis, sondern im Eindringen in die Gnade, und an Gottes Erbarmen liget es: Einer dringet im Gesetze in das Erbarmen; der ander im Evangelio; der dritte ohne Gesetz und ohne Erkentniss des Evangelii welcher der keines hat, hanget aber an der Gnaden Gottes, die wird ihm im Verdienst Christi geschenket, ohne alle sein Wissen."

674. Ea este putere pentru că este voință și dorință. *De signatura rerum*, XV, 31: „Also und gar nichts anders ist der wahre Christliche Glaube, er ist nicht alleine Trösten, sondern eine immerwährende Begierde."

675. *De testam. Christi S. Baptism.*, I, IV, 47 și urm.

676. *Mysterium Magnum*, XXVII, 4: „Der selische freye Wille ist also dünne als ein Nichts." — 6: „Wie wir dessen ein Exempel am Glauben haben: Sol ein Glaube seyn, der da wirke, so mus er sich in etwas fassen, darinnen er wirke [...]. Also mus sich der selische freye Wille, welcher auch seinen Urstand aus dem Ungrunde hat, in etwas fassen, damit er offenbar sey, und damit er könne vor Gott wallen."

677. *De signatura rerum*, XIV, 63: „Ergreiffet doch der äussere Mensch in dieser Zeit nicht das Göttliche Wesen leiblich, sondern nur durch *Imagination*, da der innere Leib durch den äusseren gehet, als die Sonne durchs Wasser scheinet, und das Wasser bleibet doch Wasser."

678. Cf. *Mysterium Magnum*, LI, 37 și urm.

679. *Mysterium Magnum*, LXI, 58: „Denn was stille stehet, das stehet mit dem ewigen Einem stille, u. wird mit dem Einem Ein Wesen, denn es gehet in sein Nichts. Mus doch der falsche Wille um weltlicher Gesetze willen aus Furcht der Straffe von unrechten Werken stille stehen, warum denn auch nicht um Gottes Gebote willen? Kan er seinem weltlichen Herrn gehorsamen, und an einem Ende, wo er ihn hin haben wil, stille stehen, warum auch nicht Gotte? So ihm doch das Können alsbald gegeben wird, so er den Willen nur zum Stillestehen führet."

680. *Mysterium Magnum*, LII, 5: „Denn die Begierde der Selen ist das *Fiat*, welches die Kraft der H. Liebe-*Tinctur* in sich fasset und zu einem

Wesen machet, dass also aus der Göttlichen *Tinctur* aus der Begierde des Liebe-Quelles, aus dem Brunnen des Lebendigen und Sehenden, und aus der Selen Glaubens-Begierde ein Wesen wird."

681. *De signatura rerum*, X, 48: „Gott mus Mensch werden, Mensch mus Gott werden, Himmel mus mit der Erden ein Ding werden, die Erde mus zum Himmel werden: Wilstu aus Erden Himmel machen, so gib der Erde des Himmels Speise, auf dass die Erde des Himmels Willen bekomme."

682. Cf. H. Delacroix, *Le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*; *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme: Les grands mystiques chrétiens*, Paris, 1908; H. Lichtenberger, „Le mysticisme allemand", *Revue des cours et conférences*, 1910, XVIII, 2, și 1911, XIX, 1; J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924; F. von Hügel, *The Mystical Element of Religion as Studied in St. Catherine of Genoa and Her Friends*, London, 1908; E. Underhill, *Mysticism^s*, London, 1914; F. Melhorn, *Die Blütezeit der deutschen Mystik*, München, 1907; E. Seeberg, *Zur Frage der Mystik*, Leipzig, 1921; R. Otto, *West-Östliche Mystik*, Gotha, 1926. Despre legăturile dintre Böhme și mistica germană, vezi mai ales H. Bornkamm, *Luther und Böhme*, și J.M. Fry, *Tauler and Boehme*, Birmingham, 1900.

683. Biserica Catolică, apărătoarea dogmei, nu s-a înșelat. Expresiile și imaginile misticii devin periculoase și deplasate numai dacă sînt — sau pot fi — luate *ad litteram*. Or, de obicei, ele nu sînt decît simboluri și ideograme.

684. În Occidentul creștin, panteismul nu a cîștigat teren decît în foarte mică măsură. În versuri celebre, frecvent citate, dar rareori înțelese, Goethe a redat cît se poate de exact paradoxul esențial al aspirației mistice:

„Im Grenzenlosen sich zu finden
Wird gern der Einzelne verschwinden."

685. Pe de altă parte, aceasta nu trebuie să ne facă să le interpretăm mereu în același sens. Imaginile mistice pot fi interpretate diferit; astfel de imagini (de exemplu, cea a fierului aruncat în foc sau cea a picăturii de apă vărsate în butoiul cu vin), imagini preluate de la Sf. Bernard, această sursă literară prețioasă a misticismului occidental — căci, pentru a fi mistică, literatura mistică nu este într-o măsură mai mică literatură —, nu păstrează cu necesitate sensul pe care îl au la el. Ele pot fi luate în sens „panteist", pentru a arăta cum are loc imersiunea sufletului în Dumnezeu, dar și în sens „teist", pentru a arăta că, în pofida unirii, creatura nu se confundă cu Creatorul, iar sufletul omului nu-și pierde individualitatea. Acest ultim aspect poate fi perceput cu regret, dar și cu satisfacție.

686. *De testam. Christi S. Baptism.*, II, III, 3: „Dan es war nicht alleine um das himmlische Wesen, welches in Paradeis verblich, zu tuhn, in welches Wesen, als in der innersten Grund der Menschheit, sich der Bund im Paradeis einleibte, dass derselbe Grund solte allein getauffet werden; Nein, sondern auch um die Sele und um den Leib aus dem *Limo* der Erden."

687. Cf. W. Elert, *Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes*, Berlin, 1913, pp. 42 și urm.

688. Coexistența libertății omului cu atotputernicia divină sau a libertății omului cu grația divină este unul dintre paradoxurile clasice ale teologiei. Se știe că acest paradox a suscitat polemici pe cît de interminabile, pe atît de sterile. La baza tuturor acestor discuții se regăsește o tentativă rațională și naturalistă — susținută de o ontologie neadecvată scopului — de a face să coincidă pe un singur plan două moduri de acțiune (sau de cauzare) aparținînd unor dimensiuni total diferite ale ființei. Cu privire la acest subiect, cf. observațiile edificatoare ale lui É. Gilson din *Revue d'histoire franciscaine*, 1926, p. 608, precum și cartea lui A. de Saussure, *Les contradictions de la pensée religieuse*, Genève, 1925.

689. *Mysterium Magnum*, XI, 3: „Hernach komt erst das Reich der Gnaden, das die Natur einnimt, gleichwie zuvor ein Feur seyn, sol ein Licht seyn; das Feur gebieret das Licht und das Licht [...] nimt das Feur als die Natur in sich ein und wohnet in dem Feur."

690. Cf. *De signatura rerum*, XV, 18.

691. Să nu confundăm lupta împotriva răului concret și realizat cu lupta — inerentă vieții personale — a spiritului împotriva naturii, a imaginii divine împotriva haosului pe care trebuie să-l domine și să-l readucă la unitate.

692. *De signatura rerum*, IV, 31: „Erstlich ist in ihme der rechte güldene Göttliche Mensch, welcher die Gleichniss der Gottheit ist; darnach ist in ihme der Mensch der himlischen Wesenheit, als der innere heilige Leib vom Feur und Lichte in der *Tinctur* erboren, der gleicht dem reinen Silber, so er nicht wäre verderbet worden; zum dritten ist in ihme der Elementische Mensch vom reinen Element, der gleichet dem *Jupiter*; zum vierten der *Mercuri*alische, ist der grünende oder Paradeisische; zum fünften der *Martial*ische vom Feur als der Selische nach des Vaters Eigenschaft; zum sechsten der *Vener*ische nach der äussern Begierde, und nach der Wassers Eigenschaft; zum siebenden der *Solar*ische nach der Sonnen Eigenschaft, als nach der äussern Welt, als ein Sehender der Wunder Gottes. Und ist doch nur der einige Mensch, ist aber in der innern und äussern Welt zugleiche. Also ist auch die Gleichniss der sieben Metallen, mit einer Eigenschaft nach der innern Welt, und mit der anderen sichtbaren und greiflichen nach der äussern Welt."

693. Distingerea celor trei „principii" în om nu corespunde distingerii „corpurilor" paracelsiste. Am văzut mai sus că o dubla inutil. Cf. *supra*, p. 223.

694. *De testam. Christi S. Baptism.*, II, III, 7: „Die Sele ist des Vaters Eigenschaft nach der feurenden Allmacht."

695. Cf. *supra*, p. 289, n. 119.

696. Cf. textele lui Meister Eckhart citate *supra*, nn. 63 și 64.

697. Cf. *supra*, pp. 208 și urm. și 243 și urm.

698. *De signatura rerum*, IX, 64: „Also streitet ein Leben wider das andere, und ist ein steter Streit."

699. Cf. *Mysterium Magnum*, XXXVII, 27.

700. Cf. *Mysterium Magnum*, XXV, 31.

701. *Mysterium Magnum*, LII, 14: „Die äussere Sele ist diese Zeit mit dem Gestirne und den vier Elementen vermählet, die Wunder Gottes der geformten Weisheit in Figuren, beides in Worten und Werken zu formen."

702. Cf. *Mysterium Magnum*, LI, 36: „Und ist alhie kein Ansehen des Namens, dass einer saget, ich bin ein Jude; der ander, ich bin ein Christ: Der Name machet keinen Unterscheid in der Kindschaft Gottes, sondern der Geist im Herzen, recht zu tuhn, Gott zu gehorsamen; Sie kommen alle in der Gnade unter dem Gehorsam Christi zu Gott, der Jude u. der Christ."

703. Cf. *Mysterium Magnum*, XXVIII, 33.

704. *De signatura rerum*, XII, 36: „... wie das Licht aus dem Feur scheinet, also und nicht anderst bekomt das himlische Wesen sein Leben; und wie ein Feur ein Eisen durchglüet, dass er sihet als wäre es eitel Feur, und ists auch, aber das Eisen behält doch seine *Substanz*, also wird auch das verblichene Wesen als der Himmel in der giftigen *mercurial*ischen, *martial*ischen Feur-Sele offenbar, und machet aus sieben Willen nur Einen, und bleiben doch sieben, aber die Feindschaft höret auf."

705. *De testam. Christi S. Baptism.*, I, 1, 12: „Darum ist aller Streit um die Göttliche Geheimniss ein unnütz Ding." — 13: „Dan kein Geist kennet Gott oder sein Wort und Willen, Gottes Wort und Wille sey dan in ihm offenbar und beweglich."

706. *Epistolae theosophicae*, XII, 35: „Ich erfreue mich [...] der Gaben meiner Brüder: Ich es aber, dass sie eine andere Gabe auszusprechen gehabt haben als ich, sol ich sie darum richten?" Cf. textele citate *supra*, nn. 501 şi 502; *Apologia contra B. Tilken*, I, 347 şi urm.

707. Cf. Grützmacher, *Wort und Geist*, Leipzig, 1902, şi Erbkam, *Geschichte der protestantischen Secten*, Leipzig, 1848.

708. Cf. *Mysterium Magnum*, LV, 42 şi urm.

709. Cf. *Mysterium Magnum*, LXVIII, 4 şi urm.

710. Cf. *Apologia contra B. Tilken*, I, 20 şi urm.; *Epistolae theosophicae*, X, 14; XII, 26.

711. Cf. textele citate *supra*, pp. 72–73, nn. 93 şi 94.

712. Cf. *De testam. Christi S. Baptism.*, II, III, 23.

713. *De signatura rerum*, I, 2: „Dan dass ich sehe, dass einer von Gott redet, lehret, prediget und schreibet, und gleich dasselbe höre und lese, ist mir noch nicht genug verstanden: so aber sein Hall, und sein Geist aus seiner *Signatur* und Gestaltniss, in meine eigene Gestältniss eingehet, und bezeichnet seine Gestältniss in meine, so mag ich ihn in rechtem Grunde verstehen, es sey geredet oder geschrieben, so er den Hammer hat, der meine Glocken schlagen kan."

714. *De signatura rerum*, I, 6: „Im menschlichen Gemüthe liget die *Signatur* ganz künstlich zugerichtet, nach dem Wesen aller Wesen; und fehlet dem

Menschen nichts mehr, als der künstliche Meister der sein Instrument schlagen kan, das ist der rechte Geist der hohen Macht der Ewigkeit; so aber derselbe im Menschen erweckt wird, dass er im *Centro* des Gemüthes räge wird, so schläget er das Instrument der menschlichen Gestaltniss."

715. *De signatura rerum*, I, 5: „Und dan zum andern verstehen wir, dass die *Signatur* oder Gestaltniss kein Geist ist, sondern der Behalter oder Kasten des Geistes, darinnen er liget; dan die *Signatur* stehet in der *Essenz* und ist gleichwie eine Laute die da stille stehet, die ist ja stum und unverstanden; so man aber darauf schläget, so versteht man die Gestaltniss, in was Form und Zubereitung sie stehet, und nach welcher Stimme sie gezogen ist: also ist auch die Bezeichnung der Natur in ihrer Gestaltniss ein stum Wesen, sie ist wie ein zugericht Lautenspiel, auf welchem der Willen-Geist schläget; welche Saiten er trift, die klinget nach ihrer Eigenschaft."

716. *De signatura rerum*, I, 16: „Darum ist in der *Signatur* der gröste Verstand, darinnen sich der Mensch (als das Bild der grösten Tugend) nicht allein lemet selber kennen, sondern er mag auch darinnen das Wesen aller Wesen lernen erkennen, dan an der äusserlichen Gestaltniss aller Creaturen, an ihrem Trieb und Begierde, *item*, an ihrem ausgehenden Hall, Stimm und Sprache, kennet man der verborgenen Geist, dan die Natur hat jedem Dinge seine Sprache (nach seiner *Essenz* und Gestaltniss) gegeben, das aus der *Essenz* urständet die Sprache oder der Hall, und derselben *Essenz Fiat* formet der *Essenz* Qualität, in dem ausgehenden Hall oder Kraft, den lebhaften in Hall, und den *essentia*lischen im Ruch, Kraft u. Gestaltniss: Ein jedes Ding hat seinen Mund zur Offenbarung."

717. *De signatura rerum*, I, 4: „Dan mit dem Hall oder Sprache zeichnet sich die Gestalt in einer andern Gestaltniss ein, ein gleicher Klang fänget u. beweget den andern, und im Hall zeichnet der Geist seine eigene Gestaltniss, welche er in der Essenz geschöpfet hat, und hat sie im *Principio* zur Form bracht, dass man im Wort verstehen kan, worinnen sich der Geist geschöpfet hat, im Bösen oder Guten."

718. *Mysterium Magnum*, LVIII, 23: „Wenn der Leib der äussern Natur hinfällt, so sollen dem neuen seine Werke nachfolgen."

719. *Mysterium Magnum*, XXXV, 46: „Wie die Eigenschaft jedes Reiches ist, also ist auch die Zunge der Sprachen und Sitten, wie geschrieben stehet: Welch ein Volk das ist, einen solchen Gott hat das auch." — 47: „Nicht dass mehr als ein Gott sey, allein man verstehet darunter die Göttliche Offenbarung, wie sich Gott also nach aller Völker Eigenschaft in seiner Offenbarung im geformten Worte allen Völkern ergibet, dass ein jedes Volk dasselbige einige Wort nach seiner Eigenschaft führet."

720. *Mysterium Magnum*, LI, 41: „Die Juden wollen die äussere Menschheit Christi nicht glauben und verleugnen sie. Die Christen aber glauben sie, und beflecken dieselbe mit gottlosen Wandel; und ist also vor Gott einer wie

der ander, ausgenommen die Kinder des Glaubens unter den Juden und Christen, welcher befleckter Rock im Blute Christi gewaschen wird." Cf. *ibid.*, 38.

721. Cf. *Mysterium Magnum*, XL, 95 și 96.

722. *Mysterium Magnum*, XL, 76: „Denn wir Menschen haben keinen Gott mehr ausser CHRISTO dem Sohn, denn der Vater hat sich gegen uns mit seiner Stimme im Sohn geoffenbaret, und höret uns allein durch seine geoffenbarte Stimme im Sohn." — 77: „Wenn nun die Türken den Vater anbeten, so höret Er sie im Sohn, und nimt sie allein im Sohn zur Kindschaft an, in welchem sich Gott einig allein wieder in menschlicher Eigenschaft hat geoffenbaret, und in keiner andern Eigenschaft mehr."

723. Cf. *Mysterium Magnum*, LI, 35. Fiecare va fi judecat după propria lege, susține Böhme: „Der Jude [...] oder der Heide [...] sol ein jeder in seinem Gesetze gestrafet werden, als der Jude im Gesetz Gottes des Vaters in Christo, und der Christ im Gesetz des Evangelii, als im Gesetz der Erfüllung."

724. *Mysterium Magnum*, LI, 38: „Denn so der Heide begehret dem einigen Gott zu gehorsamen, und erkennet Ihn aber nicht nach seinem Wesen seiner Offenbarung, dringet aber in Gehorsam Gottes, so ist er ihme selber ein Gesetze und bezeuget im Werke, dass Gott sein Gesetze in ihn geschrieben hat, welches Er in seinem Sohn erfüllet hat."

725. *De electione gratiae*, X, 46: „Darum wird dirs gesaget, du blinde Christenheit mit deinem dummen Geschwätze, dass du ohne Christum im Fleische so weit, un viel weiter von Christo bist, als die frommen Heiden, Türken und Völker, welche Christum nicht kennen, und gehen aber auf den inwendigen ersten Grund."

726. Cf. *supra*, p. 33.

727. Cf. *Mysterium Magnum*, LVI, 35 și urm.; LXVIII, 9 și urm.

728. *Mysterium Magnum*, LI, 40: „Gleichwie der Ast am Baume nicht weis, woher ihm der Stamm den Saft und Kraft einführet, er sehnet sich allein nach der Kraft der Wurzel, und zeucht den Saft mit seiner Begierde in sich; Also auch imgleichen sehnet sich mancher unwissender Mensch nach seiner ewigen Mutter, daraus er mit Adam enstanden ist, und komt in seiner Unwissenheit wieder in das Gnaden-Geschenke, das Gott Adam in seinem Falle schenkete: denn der Bund und die Gnade erbet von Adam auf alle, wie auch die Sünde von Einem auf alle erbete; Welcher des einigen Gottes Gnade begehret, der erlanget sie in Christo, der ist die Gnade selber."

729. *Mysterium Magnum*, XXX, 52: „Alsdan hören auf die Streite um die Erkentniss Gottes, seines Wesens und Willens; Wenn sich die Äste werden erkennen dass sie im Baume stehen, so werden sie nimmer sagen, sie sind eigene Bäume; Sondern sie werden sich in ihrem Stamme erfreuen, und werden sehen, dass sie allesamt nur Äste und Zweyge eines Baumes sind, und dass sie allesamt Kraft und Leben aus einem einigen Stamme haben." Remarcăm diferența dintre Böhme și susținătorii religiei naturale: pentru ei, religia naturală este unică; ea reprezintă fondul identic al religiilor pozitive, care nu

sînt decît deformări ale ei. Pentru Böhme, divergențele existente între religiile pozitive sînt necesare, la fel cum sînt cele dintre limbi: nu exprimă ele oare diferențele esențiale dintre popoare? Prin urmare, nu există o religie naturală „unică"; credința adevărată nu exclude, ci, dimpotrivă, pretinde diferențe personale între credincioși. Cf. W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Werke, II, Leipzig, 1921, pp. 39 și urm. și 145 și urm.

CONCLUZIE

Am încercat să studiem gîndirea metafizică a lui Jakob Böhme, străduindu-ne să nu facem din ea un „sistem" sau o „doctrină" perfect coerentă; nu am dorit să îi impunem o ordine prea rigidă și nici să îi conferim o transparență pe care nu a avut-o niciodată. Am dorit să o prezentăm cît de cît așa cum a fost: un amestec unic, deopotrivă deconcertant și atrăgător, al concepțiilor barbare și primitive în care reînvie vechile mituri ale luptei Cosmosului cu Haosul laolaltă cu speculații rafinate și foarte profunde.

Böhme este un barbar; dar în gîndirea obscură și confuză a acestui barbar genial scapără precum fulgerele cîteva idei, temele constante ale meditațiilor sale; idei profunde, de altfel destul de solid închegate, care ar putea servi la construirea unui sistem. Ele ar putea servi — și chiar au servit — la construirea mai multor sisteme.

Ideea caracterului pozitiv al răului și ideea corelativă a perfecțiunii posibile a ființei finite; ideea dinamismului metafizic ce înlocuiește concepția de forță, de acțiune, de dezvoltare, de devenire (afirmare și negare) a noțiunii statice a ființei; ideea exprimării prin sensibil a inteligibilului pur al gîndirii și ideea corelativă a imaginației, putere magică mijlocind între inteligibil și sensibil, între gîndire și ființă, spirit și natură; ideea de viață, suport și opus indispensabil al spiritului și ideea corelativă de viață eternă desfășurată atemporal; ideea de corelație și de luptă necesară a contrariilor, prezente, dar absorbite în sinteză; ideea de persoană perfectă care își afirmă și își opune propriul contrar, pentru ca, subjugîndu-l, să se împlinească cu o conștiință clară și stăpînire de sine și să absoarbă într-o sinteză armonioasă infinitatea dizarmoniilor parțiale pe care le poartă; ideea de libertate, temei al ființei în Dumnezeu și în creatură; în sfîrșit, imaginea focului ce

înlocuiește imaginea luminii — iată contribuția lui Böhme la filozofia modernă!

Böhme nu a știut să construiască un „sistem"; el nu a putut să o facă, pentru că nu deținea nici aparatul dialectic de care avea nevoie, nici gîndirea abstractă care să-i permită să îl conceapă. El nu a știut nici să își ordoneze gîndurile, nici să tragă concluziile ultime. El nu a știut nici să găsească o cale de mijloc între antropocentrismul la care nu putea renunța și teocentrismul pe care nu îl mai putea susține, între infinitul expresiilor divine și caracterul finit al lumii în care trăia. Dar alți gînditori i-au preluat misiunea; în istoria filozofiei moderne, germenii cu care a îmbogățit-o bietul cizmar din Görlitz nu s-au pierdut.

Desigur, romanul metafizic al lui Böhme este extrem de obscur, confuz și lipsit de coerență. Cu toate acestea, el și-a avut cititorii lui, mai mulți și de mai bună calitate decît ne-am putea imagina în mod obișnuit. Nu știm sigur dacă pînă la urmă obscuritatea gîndirii și lipsa de coerență a lucrărilor nu l-au servit mai degrabă decît să-l deservească. În istoria gîndirii, nu doctrinele clare sînt cele care au avut mai multă priză; influența unei gîndiri metafizice se explică și se măsoară deseori prin numărul „interpretărilor" pe care le poate inspira.

Evident, aici nu putem schița nici măcar direcțiile mari ale istoriei böhmismului; ar fi o istorie foarte ciudată, căci printre „cei care l-au citit" întîlnim personaje pe care, la prima vedere, nimic nu ar trebui — sau nu ar putea — să le apropie: Newton și Bengel, Comenius și Fludd, Milton și Gichtel, Poiret și Leibniz, Sir Henry More și Oetinger, Hamann și Blake, quakeri și martiniști, filadelfi și chiar francmasoni.

Nu avem intenția de a enumera numele celor care s-au inspirat și s-au format pornind de la opera teozofului teuton. Dar pentru a înțelege realmente formarea filozofiei germane moderne, este oare posibil să nu se țină seama de faptul că toți *dei maiores minoresque* (zeii mai mari și mai mici) ai romantismului și idealismului german au fost influențați direct sau indirect de el? Novalis, Tieck și Schlegel, Goethe, poate chiar Kant și, pe de altă parte, marea pleiadă compusă din Fichte, Schelling, Hegel, fără a-i uita pe Baader, Rothe, Krause, Dorner...

Dar oare l-au înțeles? Desigur, fiecare în felul său: foarte prost marea majoritate, în special romanticii, căci, în fond, Böhme este mai degrabă „clasic" decît „romantic". Obscuritatea gîndirii lui Böhme era favorabilă interpretărilor personale. Ei nu erau istorici; prin urmare, nu căutau în opera lui Böhme o gîndire concretă, ci sugestii și inspirație, puncte de vedere și idei noi pentru a le putea pune în practică și a le utiliza.

Nici unul — cu excepția lui Baader și a lui Schelling din ultima perioadă — nu și-a impus un studiu aprofundat al operei teozofului și nici nu dispuneau de timp pentru aceasta. Oare nu trebuia înnoită lumea gîndirii, nu trebuia construită o nouă filozofie, nu trebuia răsturnată acea *Aufklärung* (explicație) și recucerit locul central al omului în univers, loc din care fusese alungat de Galilei și Newton?

Nu se punea problema unei imitări fidele: vremurile noi pretind opere noi; Fichte refuză să urmeze în visările-i cețoase un Jakob Böhme de care începe să se facă — potrivit gustului său — prea mult caz. Dar oare nu la Fichte germinează unele semințe aruncate de Böhme? Nu este oare opera lui Böhme cea care a declanșat în sufletul lui Fichte rezonanțe, „signaturi" aflate în acord cu ea? Cele două temeiuri ale *Bazelor teoriei științei* (*Wissenschaftslehre*): pe de o parte, ideea de voință-tendință care nu poate dobîndi conștiință de sine fără a întîlni o rezistență, o opoziție, un conflict, o stagnare în mișcarea sa; pe de altă parte, ideea de putere creatoare a imaginației, care dă naștere lumii sensibile și traduce spiritul „în forme și culori", permițînd formularea unui răspuns peremptoriu la această întrebare.

Desigur, concepțiile lui Fichte nu reproduc concepțiile lui Böhme, iar doctrina fichteană a imaginației nu corespunde întocmai celei böhmiste: amprenta kantiană e prea vizibilă. Dar, straniu paradox, cînd Novalis și romanticii germani au impresia că văd în doctrina imaginației cheia unei noi concepții despre artă, lume și viață — și se proclamă ca atare fichteeni —, ei sînt tot atît de departe de adevărata gîndire a lui Fichte, pe cît era Fichte de gîndirea lui Böhme. Dar ei se îndepărtează de ea în sens invers, căci tot ce îi surprinse se, tot ce credeau a fi descoperit la Fichte, nu era în nici un caz moralismul lui panlogist; era vechea doctrină a imaginației ca putere magică și aproape creatoare. Prin Fichte, Novalis percepuse particularitățile lui Böhme și ale lui Paracelsus.

Alte elemente, alte „signaturi", au acționat asupra gîndirii lui Schelling. Mai întîi, ideea unui Absolut care ar fi atît de absolut, de superior și de exterior categoriilor ființei și rațiunii, încît ar fi tot atît de depărtat de unul ca de multiplu, de identitate ca de diferență, de natură ca de spirit. Apoi, ideea că natura și spiritul, exprimînd deopotrivă acest Absolut indiferent și nediferențiat, se aflau într-un raport de exprimare. În sfîrșit, ideea că natura era întruparea spiritului pe care îl exprimă și îl răspîndește.

Pe de altă parte, oare concepția böhmistă a imaginației ca putere ce întrupează ideea abstractă, făcînd-o vizibilă și realizînd astfel sinteza

dintre infinitul ideii și determinarea formei, nu reînvie în *Filozofia artei*? Oare doctrina schellingiană a ideilor nu se inspiră din doctrina böhmistă a Înțelepciunii?

În general, se cunoaște mult mai bine influența gîndirii lui Böhme asupra celei de-a „doua perioade" a filozofiei lui Schelling. Ideea naturii divine, a temeiului obscur, ideea divinului din Dumnezeu își poartă evident amprenta unei origini pe care Schelling nici nu încearcă să o ascundă. Termenii noi, atît de caracteristici, care abundă în *Cercetări asupra esenței libertății umane* (*Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*), stau mărturie; împreună cu cele cîteva cuvinte din prefață, în care Schelling retractează deschis tot ce scrisese în tinerețe despre acești „fantaști" și „entuziaști", aceasta este o confesiune publică pe care, în epocă, numai un Schopenhauer, ce suferise dubla influență a lui Schelling și Böhme, nu putea — în mod deliberat — să o înțeleagă. Dar influența lui Böhme merge mai departe: ea este cea care generează întreaga filozofie a libertății; ea este cea care, punînd libertatea la baza ființei, „așezînd" acolo iraționalul, i-a permis lui Schelling să se opună — cu succes, după părerea noastră — panlogismului filozofiei lui Hegel.

Și Hegel a fost marcat de gîndirea lui Böhme. Ideea luptei contrariilor, ideea puterii creatoare a lui *Nu*, ideea de sinteză care ar depăși și absorbi, dar ar păstra, lupta contrariilor; în sfîrșit, ideea unui *Mysterium Magnum* care, opunîndu-se sieși, s-ar revela lui însuși, depășind și reunind într-o sinteză vie contrastele lipsite de armonie ale contradicțiilor interne și care ar evolua veșnic atemporal: acestea — și multe altele — sînt pecețile, „signaturile" böhmiste din gîndirea lui Hegel. La fel ca Schelling, nici el nu le disimulează. Termenii *Mysterium Magnum* și *Einbildung* (iluzie), preluați în sens böhmist, sînt omagii aduse lui Böhme, după cum *Mitte* (centru) și *Vermittelung* (mijlocire) sînt omagii nedisimulate aduse lui F. von Baader. Iar Baader ne readuce la Jakob Böhme și la discipolul său, Saint-Martin.

Rolul jucat de Saint-Martin în formarea ideologiei romantice — și dincolo de aceasta — este, după părerea noastră, deocamdată puțin cunoscut. Născute dintr-o amplă mișcare a teozofiei mistice, al cărei *summum* erau și al cărei breviar au devenit, lucrările „filozofului necunoscut" au fost citite, traduse și comentate în întreaga Europă: în Franța, Rusia și Germania. Ba chiar — fapt neobișnuit — Böhme a cucerit Germania prin Saint-Martin. Pentru a deveni profet în țara lui, filozoful teuton a trebuit mai întîi să se expatrieze, să treacă prin Franța.

Dar să ne oprim... Aceste scurte observații sînt suficiente pentru a ne convinge că gîndirea lui Böhme nu poate fi desconsiderată de vreun istoric, fiind un element constitutiv al acestor mari evenimente ale istoriei gîndirii moderne numite metafizica germană, idealismul german și romantismul german (ne interesează prea puțin dacă influența lui este considerată nefastă sau însuflețitoare, după cum ne interesează prea puțin cum vor fi „judecate" aceste curente).

Nu avem pretenția de a reduce esența romantismului și a idealismului german la gîndirea lui Böhme sau la influența exercitată de el; și nici nu dorim să diminuăm originalitatea sau forța geniului creatorilor lor; nu credem că sistemele marilor gînditori s-ar rezuma la un mozaic alcătuit din elementele preexistente în care ar putea fi redescompus.

Dacă am avea această pretenție, am risca reprosul justificat al lui Jakob Böhme de a nu fi înțeles nimic din doctrina „signaturilor", de a nu fi observat că doctrina lui trebuia să „nască" în mod necesar în toate aceste suflete rezonanțe la fel de diverse, determinate individual, care exprimă — în aceeași măsură cu doctrina *lui* — chiar sufletele ale căror rezonanțe le-a trezit.

Și dacă, în măsura în care este o expresie a personalității *lui* și a viziunii *lui* asupra lumii, construcția unui filozof este individuală și ireductibilă numai cînd exprimă o personalitate concretă, nu este mai puțin adevărat că în istoria gîndirii există „curente de idei", vaste fluvii spirituale formate de tradiții ce se îmbogățesc prin contribuțiile succesive ale individualităților care le concep și le exprimă în construcții personale, schimbîndu-le uneori cursul și direcția.

Or, credem că Jakob Böhme se află la originea unui curent de acest tip sau cel puțin la originea unei cotituri care a modificat cursul misticismului speculativ german.

ANEXE

A. LISTA LUCRĂRILOR LUI JAKOB BÖHME POTRIVIT LUI ABRAHAM VON FRANKENBERG*

Anno 1612. 1. *Die Morgenrœte im Aufgang* (*Aurora*).
Anno 1619. 2. *Von den drei Principien Gœttliches Wesens* (*De tribus principiis*).
Anno 1620. 3. *Vom dreifachen Leben des Menschen* (*De triplici vita*).
4. *Antwort auf die 40 Fragen von der Selen* (*Psychologia vera*).
5. *Von der Menschwerdung Christi...* (*De Incarnatione Verbi*).
6. *Ein Buch von 6 Puncten* (*Sex puncta theosophica*).
7. *Vom Himmlischen und Irrdischen Mysterio* (*Mysterium pansophicum*).
8. *Von den letzten Zeiten an P.K.***
Anno 1621. 9. *De signatura rerum.*
10. *Von den vier Complexionen* (*De quattuor complexionibus*).
11. *Apologia an Balthazar Tilken* (*Apologia contra B. Tilken*).
12. *Bedenken ueber Esaias Stieffeln* (*Anti-Stiffelius*, I).
Anno 1622. 13. *Von der wahren Busse.*
14. *Von wahrer Gelassenheit* (*De aequanimitate*).
15. *Von der Wiedergeburt* (*De regeneratione*).
16. *De pœnitentia.*

* Citãm ediţia din anul 1682; între paranteze sînt înscrise titlurile lucrărilor în latină. Datele oferite de Frankenberg nu sînt foarte exacte.

** Paul Keim.

Anno 1623. 17. *Von der Vorsehung und der Genaden-Wahl* (*De electione gratiae*).
18. *Mysterium Magnum iiber Genesin.*
Anno 1624. 19. *Eine Tafel der* PRINCIPIORUM *an Johan Sigmund von Schweinich und Abraham von Frankenberg* (*Tabulae principiorum*).
20. *Vom uebersinnlichen Leben* (*De vita mentali*).
21. *Von Gœttlicher Beschaulichkeit* (*Theoscopia*).
22. *Von den 2. Testamenten Christi* (*De testamentis Christi*).
Anno 1624. 23. *Gespraech einer erleuchteten und unerleuchteten Sele* (*Colloquium viatorum*).
24. *Apologia wider den Primarium zu Gœrlitz Gregorium Richter* (*Apologia contra Gregorium Richter*).
25. *Von 177. theosophischen Fragen* (*Quaestiones theosophicae*).
26. *Auszug des Mysterii Magni.*
27. *Ein Gebeth-Buechlein.*
28. *Tafel Gœttlicher Offenbarung der drei Welten*, gehöret zur 47. Epistel (*Ep. th.*, XLVII).
29. *Vom Irrthumb Ezechiel Meths* (*Anti-Stifelius*, II).
30. *Vom Juengsten Gerichte**.
31. *Briefe an unterschiedliche Personen* (*Epistolae theosophicae***).

Lista se completează cu *Von 6 mystischen Puncten* (*Sex puncta mystica*), *Schluessel* (*Clavis*) și *Clavis specialis.*

B. EDIȚIILE LUCRĂRILOR LUI JAKOB BÖHME

Edițiile Glusing (*in-4°*, Hamburg, 1715) și Überfeld (*in-8°*, Hamburg, 1730) conțin o listă completă a tuturor edițiilor, traducerilor etc. anterioare. Lista a fost reprodusă aproape integral în extrasul Catalogului publicat de British Museum (*Jacob Boehme : An Extract from the Catalogue of Printed Books of the British Museum*, London, 1922), care conține și lista completă a edițiilor tipărite în anii 1730–1922.

După anul 1922 s-a retipărit ediția Schiebler (ed. a III-a, Ambrosius Barth, Leipzig) și culegerea de texte editată de M. Kayser (Inselverlag,

* Nu se află printre lucrările lui Böhme; este probabil una dintre acele *Epistolae* menționate de Frankenberg.

** *Epistolae theosophicae* au fost compuse în anii 1619–1624.

Leipzig, colecția DOM, ed. I, 1921; ed. a II-a, 1924); de asemenea, s-a tipărit o culegere de texte alese de W.E. Peuckert (Diederichs, Jena, 1925).

C. BIBLIOGRAFIE

Nu am socotit necesar să încărcăm această carte cu lista lucrărilor consultate sau citate și nu am menționat toate lucrările în care este mai mult sau mai puțin vorba despre Böhme. Dat fiind că în orice istorie a filozofiei etc. se află un paragraf sau un capitol care îi prezintă doctrina, o astfel de listă ar fi fost deopotrivă lungă și inutilă. Dimpotrivă, am încercat să oferim o listă cît mai completă a cărților și articolelor consacrate în întregime expunerii — sau criticii — doctrinei lui Jakob Böhme. Cît despre lucrările având un caracter general, a trebuit să facem o selecție. Nu am menționat marile dicționare, căci nici unul dintre ele — nici Herzog-Hauck, nici Hastings, nici Franck, nici Lichtenberger, nici *Dictionnaire de théologie catholique*, nici măcar Ersch & Gruber — nu oferă decît informații succinte.

V. GRIESSMANN, *Getreuer Eckhart*, Gera, 1623.

P. WIDMANNUS, *Christliche Warnung fuer einem Buechlein, dessen Titel: Der Weg zu Christo*, Leipzig, 1624.

Iudicium Gregorii Richteri, Gorlicii Ministri ecclesiae patriae primarii de fanaticis sutoris enthusiastici libros quorum tituli sunt: 1. *Morgenræthe im Aufgang*; 2. *Der Weg zu Christo*; 3. *Von wahrer Busse*..., Gorlicii, 1624 (la J. Rhambaw).

Nicolaus THOMAS, *Einfaltige Leich-Predigt bei dem Ehrlichen und Volkreichen Begraebniss des Hochwuerdigen, Achtboren und Wohlgelehrten Herren Gregorii Richteri Senioris der Christlichen Kirche zu Goerlitz*, Görlitz, 1624 (la J. Rhambaw).

J.A. WERDENHAGEN, *Offene Herzenspforte zum wahren Reiche Christi*, Leiden, 1632.

D. GILBERT, *Admonitio adversus scripta Boehmiana*, Ultraiecti, 1643.

N. van TSCHESCH, *Eine Verteidigung Jacob Boehme's*, Amsterdam, 1644.

The life of one Jacob Behmen, who although he were a very mean man, yet wrote the newest wonderfull deepe knowledge in Natural and Divine Things than any hath been known to do since the Apostle times..., London, 1644.

G.Ch. HEIM, *Vinculum Gratiae, d.i. Heiliges und Starkes Bandt des Innerlichen und Aeusserlichen Gottesdienstes*, Hanau, 1644.

C. HOTHAM, *Ad Philosophiam teutonicam manuductio*, Londini, 1648.

Mercurius Teutonicus... Being diverse prophetical passages gathered out of the mystical writings of Jacob Behmen, London, 1649 și 1656.

C. HOTHAM, *An introduction to the teutonick philosophy*, London, 1650; Cambridge, 1650; London, 1654.

C. WEISNER, *Wahrhaftige Relation von des Sel. Jacob Boehmens Sanftmuth, Demuth und Freundlichkeit, item von dem* EXAMINE *zu Dresden in Gegenwart Churfuerstl. Durchlaucht und Acht der fuehrnehmbsten Professoren, An Herrn G.R. von Beyerland in Amsterdam*, Amsterdam, 1651.

Th. WHYTE, *The practice of Christian perfection*, London, 1652.

J.D. HOTHAM, *The Life of Jacob Behmen* [f.l.], Printed for H. Blunden and sold at the Castle in Corn Hill, 1654.

J. ANDERSON, *One Blow at Babel in those of the People called Behmenites, Whose foundation is... upon their own cardinal conception, begotten in their imaginations upon Jacob Behmen's writings*, London, 1662.

E.F., *Christian information concerning the last times...*, London, 1664.

E. HEGENICHT, Patricius und Rathsverwandter in Görlitz, *wegen des Sel. Jacob Boehmes Talent und dessen Schriften, auch seine Erkenntniss des Grundes des Natur, nebst zweier Goerlitzer Buergermeister Zeugnisse*, Görlitz, 1669.

[H. MORE], *Philosophia Teutonicae Censura*, London, 1670; reeditată în Henrici MORI, *Cantab. Opera omnia*, III (*Opera philosophica*, II), Londini, 1679.

J. MUELLER, *Atheismus devictus*, Hamburg, 1672.

Qu. KUHLMANN, *Neubergruesseter Jacob Boehme*, Amsterdam, 1674.

J. FABRICIUS, *Widerlegung Jacob Boehme's*, Stade, 1676.

J.Th. von TSCHESCH, *Zwiefache Apologia und Christliche Verantwortung auf die fuenf laesterlichen Hauptpuncte D. Gilberti insgemein, wider die Person und Schriften... Jacob Boehmens*, Amsterdam, 1676.

J. MUELLER, *Der Fanatische Atheist aus J. Boehmes Schriften*, Hamburg, 1679 și 1685.

T. WAGNERUS, *Propempticum iudicium theologicum de scriptis Jacobi Boehmii*, Tübingen, 1679.

J.P.M.D. [J.A. PORDAGE], *A treatise of Eternal Nature with her seven essential forms*, London, 1681.

J.P.M.D. [J.A. PORDAGE], *Theologia Mystica*, Amstelodami, 1683.

J.Th. von TSCHESCH, *Einleitung in den edlen Lilien-Zweig des Grundes und Erkenntniss der Schriften des Hocherleuchteten Jacob Boehme*, Amsterdam, 1684.

A. CALOVIUS, *Anti-Boehmius, in quo docetur quid habendum de secta J. Boehmii, sutoris Goerlizensis*, Witebergae, 1684; ed. a II-a, Lipsiae, 1690; ed. a III-a, Lipsiae, 1692.

E. FRANCISCI, *Gegenstral der Morgenroete, Christlicher und Schriftmaessiger Wahrheit, wider das sterngleissende Irrlicht der Absonderung von den Kirchen*, Nürnberg, 1685.

J.A. MATTHAEI (Zimmermann), *Wohlgemeinte Gegenerklaerung ueber die Theosophischen Schriften Jacob Boehme's* [f.l.], 1685.

J.B. BETKE, *Excidium Germaniae*, Amstelodami, 1686 și 1701.

[P. POIRET], *Theologiae Christianae juxta principia Jacobi Boehmii, teutonici: Idea Brevis et Methodica*, Amstelodami, 1686 și 1701.

J.Ch. HOLZHAUSEN, *Anmerkungen ueber Boehmes Aurora*, Frankfurt/Main, 1690.

Eine Summarische Erinnerung betreffend die andere Widerfechter des Goettlichen und durch das einfaeltige Werkzeug Jacob Boehmens eroeffneten Mysterien welche nicht ohne Betruebung des Hlg. Geistes... zutreten werden, Frankfurt & Leipzig, 1691.

E. FRANCISCI, *Verzeichniss meiner Schriften*, 1691.

J.A. MATTHAEI (Zimmermann), *Christliche Untersuchung der Holzhaeusischen Anmerkungen*, Frankfurt/Main, 1691.

J.A. MATTHAEI, *Orthodoxia theosophiae Boehmianae*, Francoforti, 1691.

THEOPHILUS, *Schule der Weisen*, Nürnberg, 1691.

Edw. TAYLOR, *Jacob Boehme's Theosophick Philosophy unfolded*, London, 1691.

J.Ch. HOLZHAUSEN, *Capistranus Boehmicolarum...*, Maynz, 1692.

E. FRANCISCI, *In der Person eines Falschgenannten M. Johannis Matthaei vereinigten Ismaels und Simei zerbrochene Spott und Lasterpfeile...*, Nürnberg, 1692.

Abr. HINKELMANN, *40 wichtige Fragen betreffend die Lehre, so in Jacob Boehmens Schriften enthalten*, Hamburg, 1692; ed. a II-a, 1693.

J. HENNINGIUS și A. BATTUS, *Fanaticismus pestilentissimus Jacob Boehme's, doctrina eius de poenitentia*, Griphiswaldae, 1692.

J.B. CARPZOV și A.Ch. BOTTH, *Trinitas platonica, e scriptis Platonis eruta ad emendos... Boehmistarum de Deo horrendos errores*, Lipsiae, 1693.

E.J.H.M.D., *Der Entlarvete Jacob Boehme, oder Gruendliche Anzeigung wie dessen sogenannte theosophische Schriften anzusehen... sind: Nebst Dissertation de Adeptis* [f.l.], 1693.

S.I.M.E.D., *Verlangete Beantwortung deren 40 wichtigen Fragen, betreffend Jacob Boehmens Lehre... welche von H.A. Hinkelmann fuergestellet worden*, Amsterdam, 1693.

J. WINKLER, *Sendschreiben an Abraham Hinkelmann... betreffend Einige Anmerkungen uber die 40 Saetze welche ein ohnbenannter Liebhaber des Jacob Boehme zum Grunde der Antwort auf die gedruckt fuergetragene 40 Fragen von Jacob Boehme's Lehr gelegt*, Hamburg, 1693; ed. a II-a, 1694; ed. a III-a, 1696.

Freundliche Antwort auf die X ersten von der XL Fragen des... Abraham Hinkelmanns... betreffend die Lehre... Jacob Boehme's... von einem Liebhaber der Wahrheit [f.l.], 1694.

ALETOPHILUS, *Sendschreiben an... Abraham Hinkelmann... betreffend den Hauptgrund der Lehre, so in Jacob Boehme's Schriften enthalten*, Leipzig, 1694.

Metallurgia Boehmiana, das ist eine Beschreibung der Metallen nach ihrem Ursprung und Wesen und wie sie auss den Mercurio, Sale und Sulphure gebohren werden. Nach des J. BOEHMII *Principiis*, Amstelodami, 1695.

M. FRICK..., *Gruendliche Untersuchung Jacob Boehme's vornehmster Irrthuemer, sammt einer Vorrede d. Eliae Keiels*, Ulm [f.d., 1697?].

Historia Jacob Boehmens... oder Beschreibung der fuernehmsten Begebenheiten die sich mit Jacob Boehme und dessen Schriften zugetragen. Mit seinen eigenen Worten fuergestellet durch einen Liebhaber der gedachten Boehmischen Schriften, Hamburg, 1698.

Gottfried ARNOLD, *Unpartheiische Kirchen-und-Ketzer-Historien*, Frankfurt, 1699–1700; ed. a II-a, revăzută și adăugită, Schafhausen, 1740–1742.

G.H. GŒTZE, *Warnung fuer den falschen Propheten*, Dresden, 1704.

Ad. WILDIUS, *Specimen inaugurale academicum, sistens luem animarum Boehmisticarum, ubi ostenditur, quanto cum animarum periculo Jacobi Boehmii, Sutoris Goerlizensis scripta plane fanatica vel amentur vel legantur vel aliis ad legendum comendentur*, Altdorfi, 1705.

J.A. CALOVIUS, *De Vita Jacobi Boehmii*, Vitebergae, 1706 și 1707.

F. BRECKLING, *Anti-Calovius* [f.l., f.d.].

Joh. W. JAEGERUS, *De Jacobo Boehmio iudicium H. Mori disputatione discussum, resp. G.L. Gmelin*, Tubingae, 1708.

P. POIRET, *Bibliotheca Mysticorum selecta*, Amstelodami, 1708.

G.H. GŒTZE, *De sutoribus eruditis*, Lübeck, 1708.

Gust. HERWECH, *Tractatus quo atheismum fanaticismi sive Boehmii Naturalismum et Spinosismum ex principiis et fundamentis sectae fanaticae, matris pietismi eruit, detegit et in lucem ex tenebris protrahit*, Lipsiae & Wismariae, 1709.

H. COLBERG, *Das Hermetisch-Platonische Christentum*, Leipzig, 1710.

M.G. LIEFMANN, *De Fanaticis Silesiorum*, Vitebergae, 1713.

J.W. RUMPAEUS, *De Jacobo Boehmio, resp. J.C. Beurthusio*, Susati, 1714.

S.G. GROSSER, *Lausitzsche Merkwuerdigkeiten*, Görlitz, 1714.

J.A. CALO (Calovius) şi A.G. MAEHRING, *Historia Jacobi Boehmii sutoris... oder Lebensbeschreibung Jacob Boehmes*, Wittemberg, 1715.

T. LUDEKEN, *Schriftmaessige Nachricht von Jacob Boehme*, Magdeburg, 1715.

N. TSCHEER, *Einleitung zur Erkentniss der Geheimnissen*, Amsterdam, 1718.

H. THEOMIL, *Eine Freude des Geistes* [f.l.], 1719. Vezi *Unschuldige Nachrichten*, XIX, p. 672.

N. TSCHEER, *Abbildung des verborgenen Menschen*, Amsterdam, 1721.

P.F. DETRY, *Kurze Verknuepfung der Goettlichen Wahrheit*, Bielefeld, 1724.

Die Tiefen des Satans in vielen verknuepften und den Grund des Glaubens und thaetigen Christenthums umstuerzenden Irrthuemern... durch den Druck fuergelegt von dem Gesammten Evangelischen Ministerio bey den Kirchen zum Clausthal und Zellerfelder, Clausthal, 1729.

De vita et scriptis Jacob Boehmens, oder ausfuerlich erlaeuterter historischer Bericht von den Leben und Schrifften des... Jacob Boehme in 7 Abtheilungen verfasset und ueber alle vorigen Editionen mit wichtigen Erlaeuterungen und Zusaetzen vermehret [f.l., Amsterdam ?], 1730.

Aufmunternde Gruende zur Lesung der Schriften Jacob Boehmes, nebst Johann Theodori von Tschesch Leben, Frankfurt & Leipzig, 1731.

J.B. REINHARD, *Schriftmaessige Untersuchung der Irrlehren, welche in Jac. Boehmens... Schriften enthalte*, Leipzig, 1734.

J.G. WALCH, *Historisch-theologische Einleitung in die Religionstreitigkeiten, vornehmlich ausserhalb der evanghelisch-lutherischen Kirche*, Jena, 1733–1737.

J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, IV, 1, Lipsiae, 1724–1744.

J. BURGER, *De sutoribus fanaticis* [f.l.], 1750.

William LAW, *The way to divine knowledge... As preparatory to a new edition of the works of Jacob Boehme and the right use of them*, London, 1752.

[J.A. PORDAGE], *Theological and Practical Divinity, with extracts of several treatises written by Jacob Behmen. Published by a Gentleman retired from business*, London, 1769.

[J.A. PORDAGE], *A compendious view of the grounds of Teutonick Philosophy... Published by a Gentleman retired from business*, London, 1770.

J.G. GRABER & J.G. GICHTEL, *Eine kurze Eroeffnung und Anweisung der dreyen Principien und Welten im Menschen... sammt einer Beschreibung der dreyerley Menschen* [f.l.], 1779.

Theosophische Beschreibung der Tinktur der Weisen und der Cur aller Krankheiten, aus Jacob Boehme's Schriften herausgegeben, Leipzig & Berlin, 1780.

F. OKELY, *Memoirs of life, death and wonderfull writings of Jacob Behmen*, Northampton, Lakington, 1780.

A. ADELUNG, *Geschichte der menschlichen Narrheit*, Leipzig, 1785–1799.

Prophetical passages concerning the present times in which the person of... R. Brothers is... pointed at as the Elias of the present day... selected from the writings of Jacob Behmen..., London, 1795.

Jacob Boehme : Ein biographischer Versuch, Pirna, 1801.

H. EBERHARD, „Jacob Boehme", în *Der Biograph*, I, Halle, 1802.

D. BACHMANN, „Jacob Boehme", în *Studien*, Hrg. Daub & Kreuzer, I, 1809. Reprodus parțial în *Morgenblatt*, I, nr. 135 și 136.

F. HORN, „Etwas ueber und aus Jacob Boehmes Leben und Schriften", în *Latona*, II, 1811.

J.G. RATZE, *Blumenlese aus Boehme's Schriften*, Leipzig, 1819.

J.G. SCHULTZ, „Jacob Boehme und seine Anhaenger", *Neues Lausitzsches Magazin*, 1822.

F. von BAADER*, *Fermenta cognitionis*, München, 1822 și urm.; Werke, Leipzig, II, 1861.

* Citãm numai lucrările principale ale lui F. von Baader. De fapt, întreaga lui operă metafizică reprezintă un comentariu al doctrinei lui Jakob Böhme, comentariu socotit indispensabil pentru studiul ei.

F. BLECK, *Jacob Boehme vom Zank und Streit der Gelehrten von Christi Testamenten...*, Berlin, 1823.

F. baron DE LA MOTTE-FOUQUÉ, *Jacob Boehme*, Greit, 1831. Cf. recenzia lui G. Köhler din *Neues Lausitzsches Magazin*, 1830–1831.

Chr.F. BAUR, *Die christliche Gnosis*, Tübingen, 1835.

A.E. UMBREIT, *Jacob Boehme: Eine Gedankenreihe ueber das im Leben des Menschen sich gestaltende religioese Moment* [f.l.], 1835.

G.F.W. HEGEL, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, Werke, XV, Berlin, 1836.

W.J. WULLEN, *Jacob Boehme*, Stuttgart, 1836.

G. KŒHLER, „Jacob Boehme", *Goerlitzer Wegweiser*, VI, 1837.

L. FEUERBACH, *Geschichte der neueren Philosophie*, Ansbach, 1837; ed. a II-a, Werke, III, Leipzig, 1906.

J.A. DORNER, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi...*, Stuttgart, 1839; ed. a II-a în 2 vol., Stuttgart & Berlin, 1845–1853.

Chr.F. BAUR, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung*, III, Tübingen, 1843.

J. HAMBERGER, *Die Lehre des deutschen Philosophen Jacob Boehme*, München, 1844.

J. WEISSE, „Jacob Boehme und seine Bedeutung fuer unsere Zeit", *Zeitschrift fuer Philosophie und Philosophische Kritik*, XIV & XVI, 1844–1846.

M. CARRIÈRE, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit...*, Stuttgart & Tübingen, 1847; ed. a II-a, Werke, X–XI, Leipzig, 1888–1894.

J.P. GREAVES & C. WALTON, *Behmen, Law and other mystics*, London, 1847–1848.

Chr.F. BAUR, „Zur Geschichte der protestantischen Mystik", *Theologische Jahrbuecher*, 1848 şi 1849.

H. SCHARLING, *Jacob Boehmes Theosophie*, Kjobhenhavn, 1849.

H. RITTER, *Geschichte der Philosophie*, X; *Geschichte der christlichen Philosophie*, VI, Hamburg, 1852.

L. NOACK, *Die christliche Mystik in Mittelalter und Neuzeit*, Koenigsberg, 1853.

E. MILARCH, *Ueber Jacob Boehme, als Begruender der neueren Religionsphilosophie*, Neu-Strelitz, 1853.

C. WALTON, *Notes and materials for a biography of William Law*, London, 1854.

C. WALTON, *To the Christianity of the Age*, London, 1854.

J. HAMBERGER, *Zur tieferen Wuerdigung der Lehre Jacob Boehme's* [f.l.], 1855.

F. von BAADER, *Vorlesungen und Erlaeuterungen zu Jacob Boehmes Lehre*, Werke, XIII, Leipzig, 1855.

H.A. FECHNER, „Jacob Boehme, sein Leben und seine Schriften", *Neues Lausitzsches Magazin*, 1855–1856.

A. PEIP, *Jacob Boehme, der deutsche Philosoph, der Vorlaeufer christlicher Wissenschaft*, Leipzig, 1860.

A. PEIP, *Jacob Boehme... in seiner Stellung zur Kirche...*, Leipzig, 1862.

J.N. HUBER, *Jacob Boehme*, Stuttgart, 1863.

A. STŒCKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, III, Mainz, 1866.

E. ERDMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Halle, 1866; ed. a IV-a, 1896.

SYLVESTER, *Die hohe Bedeutung der Taufe und des Abendmahls, nach Jacob Boehme bearbeitet*, Breslau, 1866.

A. von HARLESS, *Jacob Boehme und die Alchimisten*, Berlin, 1870; ed. a II-a, Leipzig, 1882.

J.N. HUBER, „Jacob Boehme", *Kleine Schriften*, Leipzig, 1871.

A. ROLFE, *The real religion of Shakespeare... an essay on Prospero and his philosophy. To which is added a lecture concerning Jacob Behmen... from the point of view of the New Church*, Somerstown, London, 1872.

J. FASTEURATH, „El zapatero filósofo Jacob Boehme", *Revista de España*, IV, 1874.

A. MUELLER, „Die Theologie Jacob Boehmes", *Neues Lausitzsches Magazin*, LII, 1876.

M. SCHŒNWAELDER, „Jacob Boehme", *Neues Lausitzsches Magazin*, LII, 1876.

E. ELSTER, „Jacob Boehme", *Zeitschrift fuer die gesammte Lutherische Theologie*, XXXV, 1876.

W. WINDELBAND, *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig, 1878; ed. a II-a, 1899.

C. SCHARLING, *Jacob Boehme's Theosophie, en religionsphilosophisk og dogmatisk undersogelse*, Kjobenhavn, 1879.

H. MARTENSEN, *Jacob Boehme: Theosophisk studie*, Kjobenhavn, 1881; în germană, Leipzig, 1882; în engleză, London, 1885.

W. FUCHS, „Beitraege zu einer richtigen Wuerdigung Jacob Boehmes", *Beweis des Glaubens*, IV [f.l.], 1883.

A. WHYTE, *Jacob Behmen: An appreciation*, Edinburgh, 1894.

A.J. PENNY, „An introduction to the study of Jacob Boehme's writings", *Light and Life* și *Life*, 1885–1887; reeditate în volum, *Studies in Jacob Boehme*, New York, 1912.

J. CLAASSEN, *Jacob Boehme, sein Leben und seine theosophischen Werke im geordneten Auszuge...*, 3 vol., Stuttgart, 1885–1890.

G.E. TROUP, „Jacob Boehme", *British and Foreign Evangelical Review*, XXXVI, 1888.

É. BOUTROUX, „Le philosophe allemand Jacob Boehme", *Comptes-rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*, Paris, 1888; preluat în *Études d'histoire de philosophie*, Alcan, Paris [f.d.].

Fr. HARTMANN, *The Life and Doctrines of Jacob Boehme*, London, 1891.

W. WEBSTER, „Jacob Boehme", *Academy*, XL, 1891.

P. SÉDIR, *Les tempéraments et la culture psychique d'après Jacob Boehme*, Paris, 1894.

T.T. WRIGHT, „Jacob Boehme Compared with Swendenborg", *New Church Review*, II, 1895.

SCHŒNWAELDER, *Lebensbeschreibung Jacob Boehme's*, Görlitz, 1895.

E.S. HALDANE, „J. Boehme in His Relation to Hegel", în *The Philosophical Review*, 1897.

A. LASSON, *J. Boehme*, Berlin, 1897.

P. DEUSSEN, *Jacob Boehme*, Kiel, 1897; ed. a II-a, Leipzig, 1911; ed. a III-a, Leipzig, 1922.

Rozpraw Mickewicza o Jacobi Boehme, Warszawa, 1898.

A. WERNICKE, *Jacob Boehme*, Programm, Braunschweig, 1898.

Boener af Jacob Boehme, Ofversaltning af B.E.P., Stockholm, 1900.

J.M. FRY, „Tauler and Boehme", în *Some Papers and Addresses*, Birmingham, 1900.

G.A. WYNECKEN, „Von Paracelsus zu Böhme", *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft*, 1900.

H. PETERSEN, *Grundzuege der Ethik Jakob Böhme's*, disertație, Erlangen, 1901.

A. BASTIAN, *Der Gottesbegriff bei Jakob Böhme*, disertație, Kiel, 1904.

G.W. ALLEN, „A Master Mystic: An Introduction to the Teaching of Jacob Boehme", *Theosophical Review*, XXXV & XXXVI, 1904–1905.

W.P. SWAINSON, *Jacob Boehme, the God-Taught Philosopher*, London, 1905.

G.W. ALLEN, „Excerpts from Boehme with Comments", în *The Seeker*, 1906.

A. BASTIAN, „Quellen und Wirkungen von Jakob Böhme's Gottesbegriff", *Zeitschrift fuer Philosophie und Philosophische Kritik*, CXXVIII, 1906.

Jacob Boehme: Sellections. Ed. by Charlotte Ada RAICY; Preface by Prof. Heigh Black, London & Edinburgh, 1908.

E. LUDOVICI, „Jakob Böhme", în *Biographie und Lehre von Philosophen, Theosophen und Schauenden aller Zeiten*, fasc. 3, Bitterfeld, 1909.

W. ELERT, „Die voluntarische Mystik Jakob Böhmes", în *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, XIX, Berlin, 1913.

W. ELERT, *Jakob Böhme*, Berlin, 1914.

E. EDERHEIMER, *Jakob Böhme und die Romantiker*, disertație, Heidelberg, 1914.

M.L. BAILEY, *Milton and Jacob Boehme: A Study of German Mysticism in XVIIth-Century England*, disertație, University of Illinois, London, 1914.

R. JONES, *Spiritual Reformers in the XVIth and the XVIIth Centuries*, London, 1914.

P. BULGAKOV, „Otritsatel'noe bogoslovie", *Voprosy Filosofii i Psihologii*, 1915, fasc. 2 și 3.

A. KIELHOLZ, „J. Böhme: Ein pathographischer Beitrag zur Psychologie der Mystik", în *Schriften zur angewandten Seelenkunde*, XVII, Leipzig, 1919.

C.J. BARKER, *Prerequisites for the Study of Jacob Boehme*, London, 1920.

M.E: DOWSON, *The Confessions of Jacob Boehme*, London, 1920.

W.P. SWAINSON, *Jacob Boehme, the Teutonic Philosopher*, London, 1921.

W. FEILCHENFELD, „Der Einfluss Böhmes auf Novalis", în *Germanistischen Studien*, XXII, Berlin, 1922.

H. WETTERLING, *The Illuminate of Goerlitz*, Leipzig, 1923.

P. HANKAMMER, *Jakob Böhme, Gestalt und Gestaltung*, Bonn, 1924.

Jakob Böhme, Gedenkgabe der Stadt Goerlitz zu seinem 300 jahrigem Todestage, hsg. von R. JECHT, Görlitz, 1924.

C.E. ARNOLD, „Beiträge aus der Schlesischen Kirchengeschichte zur Jakob Böhme-Forschung", *Korrespondenzblatt des Vereins für Geschichte der Evangelischen Kirche Schlesiens*, 1924.

H. BORNKAMM, *Luther und Böhme*, Bonn, 1925.

W.E. PEUCKERT, *Das Leben Jakob Böhmes*, Leipzig, 1925.

D. LISTA LUCRĂRILOR REFERITOARE LA JAKOB BÖHME CARE POT FI CONSULTATE ÎN BIBLIOTECILE PUBLICE DIN ROMÂNIA

J. BÖHME, *Aurora sau răsăritul care se întrezărește.* Traducere de Gheorghe I. Cioroianu, revăzută de Rodica Croitoru; studiu introductiv și note de Rodica Croitoru, Editura Științifică, București, 1993.

J. BÖHME, *Von der Menschwerdung Jesu Christi*; *Wie das Ewige Wort sey Mensch worden*; *Und von Maria der Jungfrau.* Amsterdam, 1682.

J. BÖHME, *Schriften.* Ausgewält übertragen und eingeleitet von Friedrich Schulze-Maizier, 1938.

J. BÖHME, *Mysterium pansophicum.* Theosophisch-pansophische Schriften, hsg. und kommentiert von Gerhard Wehr, Freiburg/Breisgau, 1980.

N. FAÇON, „Filosofia germană în timpul Reformei", în *Istoria filosofiei moderne*, I. Tiparul Universitar, București, 1937, pp. 114–119.

P.P. NEGULESCU, *Filosofia Renașterii.* Ed. a II-a, III, Editura Cugetarea, București, 1947, pp. 79–105.

G.W.F. HEGEL, „Jacob Böhme", în *Prelegeri de istorie a filozofiei*, II. Traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei RPR, București, 1964, pp. 378–402.

B. NICOLESCU, *Știința, sensul și evoluția: Eseu asupra lui Jakob Böhme.* Traducere de Amelia Batali, Editura Eminescu, București, 1992.

R. CROITORU, *De la metafizica luminii la metafizica moravurilor: Jakob Böhme și Immanuel Kant.* Editura Științifică, București, 1996.

CUPRINS

INTRODUCERE 7
Note 12

CARTEA I. OMUL ȘI MEDIUL 17
Note 58

CARTEA A II-A. PRIMA SCHIȚĂ A DOCTRINEI:
AURORA SAU RĂSĂRITUL CARE SE ÎNTREZĂREȘTE 91
Note 154

CARTEA A III-A. EVOLUȚIA GÎNDIRII LUI JAKOB BÖHME:
LUCRĂRILE DE TRANZIȚIE 192
Secțiunea întîi: Cele trei principii ale esenței divine 192
Secțiunea a doua: Viața triplă a omului 234
Secțiunea a treia: Patruzeci de întrebări cu privire la suflet 258
Note 272

CARTEA A IV-A. DOCTRINA LUI JAKOB BÖHME 328
Secțiunea întîi: Dumnezeu 328
Secțiunea a doua: Natura divină 359
Secțiunea a treia: Creația 395
Secțiunea a patra: Omul 417
Note 450

CONCLUZIE 533

ANEXE 538
A. Lista lucrărilor lui Jakob Böhme potrivit lui Abraham von Frankenberg 538
B. Edițiile lucrărilor lui Jakob Böhme 539
C. Bibliografie 540
D. Lista lucrărilor referitoare la Jakob Böhme care pot fi consultate în bibliotecile publice din România 550

Ampla monografie a lui Alexandre Koyré investighează temele dominante ale operei lui Jakob Böhme, acest „barbar genial", personaj controversat și disputat, imposibil de fixat într-un sistem de gîndire, fie el panteist sau teist, eretic sau creștin, metafizic sau religios.
Pornind de la Jakob Böhme omul, autorul descifrează sursele și evoluția doctrinei sale, dînd contur ideilor care aveau să influențeze gînditori germani de marcă, precum Schelling, Fichte, Hegel, și reconstituind astfel imaginea sintetică a celui pe care conștiința posterității îl va reține drept *philosophus teutonicus.*

Alexandre Koyré, filozoful francez format la școala unor spirite ilustre – a studiat matematica și filozofia cu Hilbert și Husserl la Gröttingen, cu Bergson și Brunschwicg la Paris –, a devenit cunoscut prin studiile sale de filozofia și istoria științei.

În aceeași serie au apărut

SIR DAVID ROSS **ARISTOTEL**
OTTO PÖGGELER **Drumul gîndirii lui HEIDEGGER**
ERNST BERTRAM **NIETZSCHE**
RÜDIGER SAFRANSKI **SCHOPENHAUER și anii sălbatici ai filozofiei**
W. K. C. GUTHRIE **SOFIȘTII**

ISBN 973-28-0275-8